



سوسيولوجيا الهوية

جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء

الدكتور عبد الغني عماد

هذا الكتاب

يبحث هذا الكتاب في سؤال الهوية والثقافة الذي شغل السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين والفلاسفة ولا يزال، فالهويات لا تتشكل من العدم أو الفراغ، إنها سيرورة انبنائية باحثة عن التجانس والاندماج في إطار الجماعة، وهي إذ تنضج وتستكمل تشكُّلها، تستقر في الوعي الاجتماعي حاملة السمات الأساسية التي تميّز الجماعة عن غيرها، وهي سمات تتحدد ضمن علاقات التماثل والاختلاف وتعكس ارتباط الإنسان بالآخرين وتميزه عنهم في الوقت نفسه.

يناقش هذا الكتاب إشكاليات سوسيولوجيا الهوية والمقاربات المختلفة حولها، التي أصبحت اليوم تخصصاً علمياً وأكاديمياً في كثير من الجامعات، ويطرح رؤيته لما آلت إليه الهوية والثقافة في عالم يزداد تعولماً وتفككاً، وهو ما يتجلى في أكثر من مكان، وعلى نحو كارثي في الوطن العربي حيث انفجرت عصبيات، وتضخمت هويات طائفيّة ومذهبية وإثنية، وتحوّلت إلى ما يشبه «الوعي القطيعي»، حتى بدأت تتحول إلى سياج لا يسمح للعقل بأن يخترقها، ول «الجماعة» بأن تخرج عن طوقه.

د. عبد الغني عماد

أستاذ وعميد سابق في معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية.

- حائز دكتوراه دولة في علم اجتماع المعرفة. نشر الكثير من الأبحاث والدراسات في المجلات المتخصصة وشارك في مؤتمرات وندوات علمية في مجال سوسيولوجيا المعرفة والسياسة والدين.
- صدر له نحو ٣٨ كتاباً ومؤلفاً، منها: **الوحدة العربية: الوعي الملتبس والمشروع المؤجل** (١٩٩٦)؛ **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة** (١٩٩٨ و٢٠٠٥)؛ **ثقافة العنف: في سوسيولوجيا السياسة الصهيونية** (٢٠٠١)؛ **صناعة الإرهاب: في البحث عن وطن العنف الحقيقي** (٢٠٠٣)؛ **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة** (٢٠٠٦)؛ **إسلاميو لبنان: الوحدة والاختلاف على أرض المستحيل** (٢٠١٢)؛ **الإسلاميون بين الثورة والدولة: إشكالية إنتاج النموذج وبناء الخطاب** (٢٠١٣)؛ **الحركات الإسلامية في الوطن العربي** (إشراف ومراجعة) (٢٠١٣)؛ **الهوية والمغايرة، السلفية والسلفيون في لبنان** (٢٠١٥).

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٥ دولاراً
أو ما يعادلها



سوسيولوجيا الهوية

جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء



مركز دراسات الوحدة العربية

سوسيولوجيا الهوية

جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء

الدكتور عبد الغني عماد

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

عماد، عبد الغني

سوسيولوجيا الهوية: جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء/ عبد الغني عماد.

٣٠٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٢٨٥ - ٢٩٦.

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-785-8

١. الهويّة. ٢. علم الاجتماع. ٣. الثقافة. أ. العنوان.

323.6

العنوان بالإنكليزية

The Sociology of Identity
Dialectics of Awareness, Fragmentation and Rebuilding

By Abdel Ghani Imad

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، شباط/فبراير ٢٠١٧

المحتويات

خلاصة الكتاب

تقع الهوية في قلب الصراع الهادف إلى صياغة تعريف نهائي للإنسان، لذلك كان سؤال الهوية وبالتالي الثقافة والمعرفة فلسفياً بالأساس، انشغل به مفكروها منذ بدء التفكر بالذات والجوهر والماهية والكينونة؛ لذلك يقع الخلط بين فلسفة الهوية وسوسيولوجيا الهوية. وبقدر ما شغل سؤال الهوية الفلاسفة، فقد شغل أيضاً السوسيولوجيين والأنتروبولوجيين ولا يزال، وهم لطالما رددوا أن الثقافة هي لحظة ما بعد الطبيعة، ولأنها كذلك فهي طريقة في معرفة الأشياء وفي إدراكها، وأن الهوية لا تدرَك إلا من خلال المعرفة ومن خلال إنتاج صور ذهنية تسبغ المعنى على الأشياء والظواهر وتؤسس معايير لفهمها من خلال ترتيب العلاقة بين عناصرها بحيث تتضح الغاية منها.

ولماذا يحتاج الإنسان إلى معايير ورموز للعقل والفعل والسلوك؟ لسبب بسيط هو أن السلوك لا يحدث إلا إذا كانت هناك غاية للفعل ومعنى له. لا تحدث الأفعال الغريزية من خلال غايات ذهنية مدركة وواعية، لذلك تميّز الإنسان بأنه كائن ثقافي، خلاف غيره من الكائنات، إذ استطاع أن يغادر حقل الأفعال الغريزية متجاوزاً لحظة الطبيعة إلى ما بعدها، إلى الثقافة التي تعطي معنى لكل ما حوله. هنا تكمن جينات الثقافة الأولية، حيث القدرةُ على السلوك المجاوز والمفارق للفعل الغريزي. واختلاف الثقافات الإنسانية مرجعيته اختلاف المعاني والغايات التي يتصورها العقل الجمعي الإنساني في أزمنته وأمكنته المختلفة وتفاعله واستجاباته المتعددة.

في البدء كانت الثقافة، وكانت الهوية والاختلاف أيضاً، فضلاً عن التنوع والصدام؛ ومنشأ كل ذلك أن الواقع متنوّع، واستجابات الإنسان وتفاعله وإدراكه هذا الواقع مختلفة، وهو ينشئ شبكة من المعاني والرموز و«**طرق التفكير والشعور والعمل**»، كما يقول دوركهايم، ليحدد غايته وسلوكه، لكن المشكلة الأعمق أن «**الإنسان كائن يتشبث بشبكة المعاني التي نسجها بنفسه**» كما يقول ماكس فيبر. وهذا التمسك يولد الانحياز لما يصنعه من معانٍ وطرق تفكير، وهو ما يدفعه إلى منحها صفة السمو والقدسية في كثير من الأحيان ناسياً مرجعيتها وأصلها ونسبها، كونها حصيلة تفاعله مع الواقع، وهذا الواقع دائم التغير والتحول، وهو ما ينفي الثبات أو الجمود عن أي ثقافة وبالتالي

أي هوية. هذا هو أساس الاختلاف بين الثقافات الذي يولد التمايز ومفاهيم الهوية والخصوصية والتمركز حول الذات.

في الخلاصة توجد طريقتان على الأقل لتصور الهوية الثقافية وإدراكها: **الأولى**، ماهوية ضيقة، ترى أن الهوية الثقافية حقيقة واقعة تشكلت بالفعل؛ بينما ترى الثانية أن الهوية الثقافية شيء يجري إنتاجه على نحوٍ متواصل في عمليات تفاعلية دائمة لم ولن تكتمل على الإطلاق. حدد ستيوارت هول المفهوم «الماهوي» في مصطلح «الذات الواحدة الحقة» المختبئة في داخل كثير من الأفراد، فهي تحبس البشر بوجه عام في تاريخ مشترك وسلسلة نسب أو عرق، فيها يتجمد التاريخ الأصلي بوصفه إرثاً وميراثاً وتقليداً. ويمكن هذه الماهيات أن تكون تائهة أو غائبة، لكنها بالتأكيد مخزونة وثابتة أصلاً. وفقاً لهذا التعريف، توجد ماهية تقدم معاني ثابتة ومرجعيات دلالية تفسر كثيراً من الاختلافات السطحية الظاهرية. هذه الماهية يجب اكتشافها والتنقيب عن المستودع أو المخزون الذي يمكن أن يكون خلف جماعة عرقية أو جغرافية أو دينية لفهمها على نحوٍ صحيح.

أما المفهوم التاريخي فهو أكثر ملاءمة لتصور الهوية الثقافية، لأنه يفضي حسب هول إلى اعتبارها موضوع صيرورة (Being)، شأنه شأن الوجود. إنها موضوع ينتمي إلى المستقبل بقدر ما ينتمي إلى الماضي. إنها ليست شيئاً موجوداً متجاوزاً أو مفارقاً للمكان والزمان، أو للتاريخ والثقافة. صحيح أن الهويات تنبثق من أماكن لها تاريخ، لكنها مثل أي شيء تاريخي، عرضة للتحول الدائم، ولا يمكنها أن تكون ثابتة ومحبوسة على نحوٍ أبدي في بعض الماضي الماهوي. والفاعلون بوصفهم حاملي الهوية هم صانعوها بالوقت نفسه، إذ يقومون بأدوار متواصلة في التاريخ والثقافة والسلطة. وهم بهذا أكثر من مجرد مؤسسين لصحوة الماضي واستعادته المنتظرة. فالهويات هي تعريفات نطلقها على طرق حياة وممارسات ووضعيات ومرجعيات مختلفة، لذلك تشهد تحولات جديدة ودائمة يجد الأفراد أنفسهم فيها، وهو ما يضطرهم إلى التكيف معها، الأمر الذي قد يظنه البعض مولداً لإشكالية الاغتراب، لكنها في الحقيقة دينامية تغيّر دائم يفضي إلى إعادة تشكلها وتركيبها بصفة دائمة.

وبغض النظر عن السردية التاريخية البانية لـ «الهوية الثقافية»، فالمصطلح بحد ذاته يفضي إلى الاعتقاد بأن هناك صورة واحدة موحدة لهذه الهوية، ويسمح لفرد بأن يحدد بدقة ما ينتمي إليه وما يختلف عنه. إلا أن الواقع يثبت عدداً من الاختلافات في الممارسات الاجتماعية لشعب معيَّن أو جماعة محددة، وهي اختلافات تتضمن تبايناً ظاهراً مع ما يمكن اعتباره النموذج المثالي المؤسطر للهوية، والمتمثل بالسردية التاريخية العامة المشكِّلة لمحتوى النموذج الهوياتي السائد، وهي تباينات تظهر عملياً في أكثر من لحظة تاريخية، إن من حيث طرق الحياة أو من حيث التحولات والتطورات التي تداخلها.

في الأساس نجد المجتمع المركب، وفيه ثقافة تنمو في عمليات تفاعل ينتج منها تنوع ضخم لطرق الحياة والخبرات الاجتماعية، ومنها تتولد الاختلافات والتباينات العديدة والمعقدة

للممارسات الاجتماعية والصور الثقافية لشعب أو لجماعة ما، بحيث تختلف عما يمكن أن نعتبره نموذجاً مثالياً للهوية السائدة فيها. وقد بيّن جونسون أن السردية التاريخية للهوية ونماذجها تنبني في قسمها الأعظم على روايات متخيلة ومصنوعة يتحول معها تعريف الجماعة أو الأمة لنفسها إلى خطاب معمم يجد في المؤسسات الثقافية (وسائل الإعلام، والمؤسسات الدينية، والسياسية، والتربوية) رعاية خاصة، بل وكثيراً من الدعم الذي يحول الهوية إلى نموذج مثالي يتمثل بسردية تاريخية تتمتع بقوة رمزية ومعنوية. لكن التنوع الضخم في طرق الحياة والممارسات الاجتماعية ينتج مخزوناً معقداً من الخبرات الثقافية تسمح بإعادة النظر ببعض عناصر تلك السردية. ذلك أن الأفراد ليسوا بالضرورة متلقين سلبيين، فالسرديات التاريخية للهوية هي بالأساس مبنية على وقائع كانت موضع صراع واختلاف وتباين، والنتيجة أن الهويات تتفلت من كونها سرديات وروايات تاريخية موروثة يتشكل منها مضمون الهوية، وبالتالي فهي ليست بناءً تاريخياً ثقافياً محضاً، بل هي بناء تتداخل فيه المنافع والمصالح والآراء والنزعات لبعض الطبقات والجماعات والفئات في المجتمع، وبواسطة الفاعلين الاجتماعيين والمؤسسات الثقافية المتنوعة ذاتها.

إن تنوع وتباين بعض عناصر الهوية الثقافية يمكن أن يجري طمسه بمهارة في السرديات التاريخية العامة، لكن الفرد يستطيع أن يجد عناصر الاختلاف والتباين ويقوم بالتالي، وعلى نحوٍ نموذجي، بالانتقاء والاختيار من بينها، فالرموز والخبرات الجماعية، يتم تبني بعض عناصرها وتستبعد الأخرى وتختزل أو يتم تأويلها، تماماً كما تحصل عمليات إعادة تقويم بواسطة جماعات أو فئات جرى استبعاد قيمها أو اختزالها وطمسها بواسطة طبقات وجماعات أخرى، فتقوم من خلال عملية مضادة بتمثل خبرات وتصورات وأفكار كانت تعتبر خارجة عن السردية التاريخية العامة، وعندها تصنّف هذه باعتبارها هويات مضادة للمجتمع القومي. كل هذا يبين أن العمليات الدينامية وغير المطردة لبناء الهوية الثقافية يمكن بسهولة أن تصبح أيديولوجيا، تخفي التعددية أو التنوع الحقيقي وتستبعد التناقضات والتباينات الاجتماعية على نحوٍ مقصود. وكل محاولة لتثبيت محتوى الهوية الثقافية أو مضمونها تحت عنوان الحفاظ على الهويةِ الحقيقية للشعب، تصبح أشكالاً أو صوراً أيديولوجية تستخدم عند جماعات أو طبقات معينة من أجل تثبيت مصالحها.

يبين هذا التصور ثراء مفهوم الهوية وديناميته، وليس غموضه كما يفترض البعض؛ فالسردية التاريخية للهوية الثقافية تعمل على إخفاء الاختلافات والتباينات، لكنها من جانب آخر تخدم وحدة الجماعة والمجتمع كوسيلة أساسية للمقاومة. وعادة ما تكون السرديات التاريخية للهوية بنماذجها الأساسية من صناعة الطبقات الحاكمة، في حين تقع بوصفها وسيلة للمقاومة والوحدة في المجال الاجتماعي والشعبي. وهذا ما يؤكد خلاصات هابرماس، باعتبار الهوية الثقافية ليست معطى أو جوهراً محدداً مسبقاً، لكنها مشروع يتزامن بناؤه مع الوقائع والمستجدات. فالهوية انتقائية في تعاملها مع السردية التاريخية، يمكنها الاختيار أو الانتقاء من الموروث. وعلى الرغم من أنها لا تستطيع أن تختار تقاليدها، إلا أنها تستطيع على الأقل أن تنتقي أو تختار بشكل أساسي كيف

تستمر أو لا تستمر مع بعض منها. هذه الفكرة عن الهوية بوصفها مشروعاً، هي فكرة خصبة وغنية بالإمكانات وتسمح كما قدمها هابرماس بافتراض تبلور هويات أكثر اكتمالاً وانفتاحاً. فالهوية ليست ما يُكونُه الفرد، بقدر ما هي، ما يريد الفرد أن يكون، وهي في الحصيلة كما يخلص هابرماس ليست مبنية بكاملها على تقاليد الفرد وميراثه التاريخي، حيث الوجه القبيح للتعصب الهوياتي العنصري، وبالتالي الطائفي والمذهبي.

أن تكون الهوية إدراكاً للعالم وللأشياء، فهذه بداية طبيعية. أن تكون صوراً ذهنية تنشأ بواسطة الاتصال والتفاعل ثم تصبح كلّاً متكاملاً من طرق التفكير والشعور والعمل كحصيلة للوعي بالعالم والأشياء والتكيف معه وتحقيق شروط البقاء فيه، فهذه هي لحظة ما بعد الطبيعة، حيث بدأ فيها الإنسان صناعة التاريخ، وفي الانتقال إلى بناء النظام الاجتماعي من قلب النظام الطبيعي، مدشناً عملية البناء وإعادة البناء في شكل جديد تمثل في كل مرة الانعطاف نحو الحالة الأرقى التي تتمثل بتكييف العالم والأشياء وإخضاعها، وإعادة بنائها في حلّة جديدة.

تعني هذه الدينامية أن الهوية حركة دائمة لتوليد الفوارق والاختلافات بالقدر الذي تولد أيضاً المشتركات والائتلافات. فالإنسان بصفته فاعلاً اجتماعياً ـ ثقافياً: يدرك، يتفاعل، يفعل. والفعل هو ذروة الإفصاح المادي عن الهوية. ولأن الأمر كذلك لا يمكن إدراك الهوية من دون رؤية هذه الحركة الجدلية بين التصور الذهني والفعل العملي.

أولاً: صعود الهويات... الدينامية والمحددات

من هذا المنطلق تبدو الهوية الثقافية بناء دينامياً وعلائقياً مركباً يتشكل في سياقها الوعي أو يعاد بناؤه، وهو في الوقت نفسه حصيلة ديالكتيك يتم على أرضية المغايرة. لذلك تبدو الهوية الثقافية بالتالي متعددة الارتباطات ومتنوعة الأبعاد، تكتسب في الواقع أبعاداً رمزية كما تكتسب وضعيات عملانية تعبِّر عن نفسها بما يسمى «استراتيجيات الهوية». وهي على الرغم من كونها أحد أبرز تعبيرات الانتماء وتعريف الذات، وكانت على الدوام أحد المجالات المصاحبة للصراع بين الأمم والحضارات، إلا أنها في عصر العولمة أخذت صوراً مختلفة، حيث تغيّر براديغم تشكل الهويات وتغيّرت بالتالي معطياتها مع الانفجار الهائل في الإنفوميديا والمعلوماتية، حيث أصبحت أكثر شبكية وأكثر فاعلية ومرونة وأكثر تدفقاً.

نشهد اليوم تحولاً جذرياً في مفهوم الهوية ناتج من التغيرات التي طرأت على مفهوم «القوة»، فقد أصبحت الثقافة البانية للهويات من الأسلحة الثقيلة في الحروب الناعمة في عالم اليوم، وبخاصة في ميدان إنتاج المعارف والأفكار والرموز والقيم، وما الحديث عن صدام الحضارات الذي دشنه هنتنغتون إلا دليل على المكانة التي أخذ يتبوأها هذا الرأسمال الرمزي المتمثل بالثقافة والمعرفة، باعتباره منظومة تنتج خصوصيتها وأدواتها.

لا تتشكل الهويات من العدم أو الفراغ، إنها حصيلة ديالكتيك اجتماعي وسيرورة انبنائية باحثة عن التجانس والاندماج في إطار الجماعة، وهي إذ تنضج وتستكمل تشكلها، تستقر في الوعي الاجتماعي حاملة السمات الأساسية التي تميز الجماعة من غيرها، وهي سمات تتحدد ضمن علاقات التماثل والاختلاف وتعكس ارتباط الإنسان بالآخرين وتميزه منهم في الوقت نفسه. وهي بقدر ما تكون تعريفاً للذات، تكون أيضاً تعريفاً تستدمجه الذات في علاقتها بالآخر حسب تالكوت بارسونز واستناداً إلى إميل دوركهايم وجورج ميد.

لقد شغلت إشكالية الهوية، منذ كانت مبحثاً فلسفياً، العقول واستقطبت الكثير من الأقلام والمفكرين، ونشأت حولها مدارس واتجاهات ومناهج للنظر والتحليل، ومع ذلك بقينا على هامش تلك المناظرات، نكتفي بالقليل الذي يصل إلينا من هذا النتاج الفكري الضخم. وحتى عندما انخرط علم الاجتماع وعلم النفس والسياسة والتربية في دراسة مسألة الهوية، وممارسة مهمات التأصيل النظري لهذه المسألة في أرقى الجامعات، لم نتنبه إلى أن المكتبة العربية تكاد تكون خاوية إلا من بعض التراجم المتناثرة وبعض المؤلفات النادرة، التي اكتفت في الغالب، بالعرض من دون التحليل والنقد، بدافع الاختصاص والحاجة الأكاديمية، ومن دون أي ربط أو تشبيك معرفي أو تكييف فكري لها مع البيئة الثقافية العربية التي كانت ولا تزال بأمسّ الحاجة للبحث النظري والأكاديمي الهادئ والعقلاني في مسائل وإشكاليات الهوية وأبعادها المختلفة.

والأخطر من ذلك أن أغلبية الكتابات التي تناولت الموضوع وقعت أسيرة الفخ المنهجي للرؤية التي غلّبت المقاربة التاريخية للهوية، حاصرة مباحثها ضمن ثنائية الأصالة والمعاصرة، بل إن بعضها في الأغلب الأعم أضاف إلى تلك المقاربة جرعة قيمة مضافة من التسييس والأدلجة أسهمت في إنتاج وتعميم وعي هوياتي مزيف ومؤدلج. وهكذا أصبحت مباحث الهوية مجرد فائض تكميلي، هدفه التعبئة والتحريض وبيان التمايز والخصوصية والاختلاف وليس التحليل والتفسير والنقد وإعادة التشكيل وبناء الجسور والتواصل، وللأسف اكتشفنا متأخرين كم هي الحاجة ماسة وضرورية إلى مقاربات سوسيولوجية علمية وعقلانية لمشكلات مجتمعنا العربي وتحدياته الثقافية والحضارية، وأن هذا القرن الآفل لم يكن قرن الاقتصاد والسياسة فحسب، بل قرن الثقافة والصراع الهوياتي أيضاً.

في هذا الكتاب نستكمل مشروعنا البحثي الذي بدأناه منذ سنوات في كتاب **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة**[1] ثم تابعناه بكتاب ثانٍ بعنوان **الهوية، والمعرفة، المجتمع والدين**[2]. وإذ تشكل المقاربة السوسيولوجية لإشكالية الهوية محور هذا الكتاب، فهي لا تكتفي بتناولها على خلفية العرض والتحليل النظري، بل تعمد إلى النقد والتفكيك لأبرز الأدبيات العلمية والأكاديمية المعاصرة التي تناولتها، وذلك ضمن محاولة لتوظيف ذلك

(١) صدرت طبعته الثالثة، المزيدة والمنقحة عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام ٢٠١٦.
(٢) صدر عن دار الطليعة في بيروت عام ٢٠١٦.

الإنتاج الضخم ومفاتيحه النظرية لتحليل إشكالية الهوية وما تطرحه على مجتمعاتنا العربية من تحديات، نشهد آثارها الضخمة حولنا، تشظياً وتفككاً للمشتركات الجامعة، وتضخماً غير مسبوق للانتماءات والولاءات الطائفية والمذهبية والإثنية.

وإذ يناقش الكتاب أبرز المقاربات الأنتروبولوجية والأيديولوجية والسوسيولوجية لمسألة الهوية، يتوقف أيضاً بعمق عند تأثير ظاهرة العولمة والتفاعلات الحادثة والمصاحبة لها بفعل التطور الهائل على صعيد تقنيات الإنفوميديا، التي تضاعفت أهميتها مع مطلع هذا القرن الجديد على نحوٍ أدى إلى انقلاب صورة العالم، وظهور مفهوم المجتمع الشبكي، ما يستوجب إعادة تحليل ظاهرة الهوية، وكيفية اشتغال العناصر البانية لها، والمكوّنة لأشكالها الجديدة في عالم اليوم.

يقود التفحص الدقيق حول الهويات المتشددة وتكوّن النزعة المتطرفة إلى دراسة ديناميات التفاعل المنتج والمغذي لمثل هذه الاتجاهات، وقد تكثفت مثل هذه الدراسات في إثر صعود الهويات النازية والفاشية والعنصرية وما تركه ذلك من آثار كارثية على العالم الحديث. وقد ارتبط ذلك مع هيمنة مفهوم الدولة ـ القومية وانتشار النزعة الهوياتية القومية التي تفيد بالتقاء وتطابق البعد الجيوسياسي مع البعد الثقافي والإثني للأمم والشعوب وما سبّبه ذلك من إعادة رسم خرائط هوياتية سياسية جديدة على مستوى العالم، صاغها الأقوياء والمنتصرون وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى.

تأسست منذ ذلك الحين **الهويات المشرعنة** (Legitimizing Identity) التي صاغتها الكيانات المهيمنة والأيديولوجيا المظفرة بغرض فرض رؤيتها على الآخرين من جهة، وتحديد علاقات القوة والسلطة وآليات الإدماج والاقصاء والهيمنة والخضوع وتبرير ذلك كله. في مقابلها تشكلت **الهويات المقاومة** (Resistance Identity) لأمم وشعوب وكيانات جرى تمزيقها واقتسامها خلافاً لإرادتها. وقد تأسست هذه الهويات على معارضة الخضوع والإقصاء والاندماج في نظام عالمي يعمل على تذويبها أو ترويضها واستدماجها.

في فضاء الهويات المقاومة نشأت أشكال متنوعة من الاعتراض، منها ما عبر عن نفسه **كهويات ناعمة** (Soft Identity) مستأنسة وموادعة، بمعنى أنها بقيت هويات صامتة وكامنة لكنها تحرص على إعادة إنتاج نفسها، وبعضها الآخر عبر عن نفسه **كهويات صاخبة ومشاغبة** (Tumultuous Identity) متخذة الطابع الشعبوي، أو الوطني المتلازم مع نزعة قومية تحررية كما حدث في عدد من الحركات الاستقلالية في أمريكا اللاتينية وأفريقيا والوطن العربي.

لكن الهويات المقاومة بوجه عام استندت إلى إرث ثقافي محلي عميق الجذور، استعصى عملياً على كل محاولات الاستلاب، وهي اكتسبت مع العولمة ديناميات خاصة أفضت إلى تشويه سيرورة تطورها وتشكلها الحديث، بل أدى ذلك مع توحش النظام العالمي وإفراطه في عمليات الإقصاء والهيمنة في المرحلة الاستعمارية، ثم بفعل تفلت النزعة المادية الرأسمالية من أي معايير سبق أن صاغتها الثقافة الليبرالية حول حقوق الإنسان وحق تقرير المصير للشعوب في سياق

التعولم، إلى تمحور الهويات المقاومة حول «النواة الصلبة» في بنيتها الثقافية، فظهرت الأصولية الدينية والهويات الإثنية وازدهرت عقب انهيار الاتحاد السوفياتي والأيديولوجيات الشمولية متزامنة مع انبثاق نظام عالمي جديد، أُحادي القطب من جهة، ومعولم اقتصادياً وسياسياً وثقافياً من جهة أخرى.

تمثل اللحظة التاريخية البانية لـ «الهويات الصلبة» (Hard Identity) المحافظة والمتشددة، ذات الطابع الديني والإثني على مستوى العالم، نقطة تحول فارقة في سيرورة توحش النظام العالمي الجديد وسعيه الدؤوب لإدامة الإقصاء والهيمنة وإعادة ترسيم الخرائط الهوياتية والقومية من جديد. إنها لحظة تفلُّت النظام العالمي الجديد من القواعد التي سبق ورسمها بداية القرن الماضي، وانهيار صيغة الدولة ـ الأمة التي انبنت وفق مصالح ورغبات المنتصر حينها بغض النظر عن افتراق منطق الدولة عن الأمة وفشل الأولى في تحقيق وعودها ببناء المشتركات الجامعة والولاءات البانية لانتماءات جديدة على أساس الهوية «الفردانية» التي شكلت جوهر منطق الحداثة بمضمونها الليبرالي. حطمت سيرورات العولمة تلك الوعود من جهة، وشيَّدت منطقاً جديداً وصياغة مستحدثة للنظام الدولي المعولم من جهة ثانية، نشهد ملامحه منذ مطلع القرن الحالي، حيث تفككت دول وأعيدت صياغة خرائط في أوروبا الشرقية والبلقان، وتجسَّد ذلك بأبشع مظاهره في غزو العراق وأفغانستان والشيشان وتحطيم إمكانات الحق بتقرير المصير في أغلب بقاع الأرض. ولعل الأمر في ما يتعلق بالشعب الفلسطيني يمثل ذُروة ذلك المشهد الكارثي، الذي لم تتوقف فصوله في تداعيات متصاعدة على وقع مقاربة غربية وجدت في استراتيجية مكافحة الإرهاب، من دون أي تعريف لماهية الإرهاب، طريقة ملائمة لحفظ استقرار النظام العالمي الجديد. لكنها عملياً لم تؤد إلا إلى المزيد من الإرهاب على مستوى العالم، ذلك بأنها تعاملت مع النتائج لا المسببات، بل حتى وهي تتعامل مع النتائج لم تفرق بين الحركات المطالبة بحق تقرير المصير والمدافعة عن هويتها، وهو حق معترف به في الشرائع والقوانين الدولية التي جرى الانقلاب عليها، وبين الإرهاب الأعمى، سواء صدر عن دول أو منظمات وشبكات.

الهويات المقاومة تأسست في التخوم وترسخت في المجالات الأضعف بفضل تقاسم النظام الدولي القديم الذي صاغه ورسمه المنتصرون أوائل القرن الماضي، وعلى وقعه قامت حركات التحرر الوطني المطالبة بحق تقرير المصير في كل مكان (في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا والوطن العربي) ونجح بعضها في تأسيس هوامش وطنية مستقلة، لكنها بقيت محاصرة ومستنزفة وجريحة، وتعرضت تجاربها في بناء الدولة الوطنية للإجهاض والإضعاف المستمرين. وفي الحلقة الأضعف، والأكثر هشاشة، تركز الحصار بل ظهر عنف النظام الدولي وتوحشه ليستولد بالمقابل الهويات الصلبة، المتشددة والمتطرفة، بل والقاتلة، في تداعيات لا تزال تفعل فعلها الكارثي في العراق وسورية وأكثر من مكان في وطننا العربي.

ثانياً: في ديالكتيك الهوية والمغايرة

وفي المجال العربي والاسلامي ظهرت في العقد الأخير إشكالية الهوية بقوة من خلال الإحياء المنتظم الذي نشهده للمكبوت الإثني والعشائري والديني والمذهبي والقومي، وتحوّلت بالتالي جماعات وقطاعات واسعة نحو الهويات المتمذهبة والمسيّسة التي تتجه أكثر فأكثر نحو إحياء نرجسياتها، إما بحجة التعددية أو الخصوصية الثقافية، وإما بدعوى الحفاظ على الموروث والنقاء الثقافي بالعودة إلى الأصول. الهوّيات المسيّسة والمؤدلجة (مذهبياً، قومياً، طائفياً..) تعمل قبل أي شيء، من طريق منطق ثنوي (مانوي) قائم على الإقصاء، ليس فقط من حيث الحقوق والامتيازات، وإنما على مستويات الفكر والقيم والثقافة والرموز. فنقاء الهويات بالمعنى المسيّس والمؤدلج يتطلب إقامة «**الحد الفاصل**» مع الآخر قبل إقصائه، وهو يستحضر من التاريخ وسردياته، ومن النصوص وتأويلاتها ما يتناسب ومهمة تحصين الهوّية وتصليبها، لكي تصبح أكثر دوغمائية في مواجهة الآخر.

ديالكتيك إعادة إنتاج الهوية بصيغتها الدوغمائية في عالمنا العربي والإسلامي اليوم، لم يولد فجأة، ولم يهبط علينا من فضاء المجهول، فهو يتغذى من عدة مصادر، ليست كلها قابعة في حقل الأيديولوجيا، وإن وظفت الموروث الديني والسرديات التاريخية بفعالية، إلا أن هذا الموروث ما كان له أن يكتسب طاقة وحركة ودينامية، وأن يتحول بالتالي إلى أيديولوجيا، إلا في إطار سياسي - اجتماعي وسياق سوسيولوجي معاش، فشلت فيه الدولة الوطنية في إدماج مكوناتها الاجتماعية واحتكمت في الغالب إلى منطق الاستيلاء على السلطة بقوة العسكر والقبائل والطوائف، لتكرس زعامات وحكاماً أشبه بالآلهة، فتكرست معهم حياة سياسية فارغة من أي مضمون سياسي أو أخلاقي، وفاشلة إلى حد الإفلاس على المستوى التنموي والاجتماعي، ومدمرة إلى حد سحق كرامة الإنسان العربي على مستوى الحريات، ما شكل البيئة المناسبة لتشظي الهوية الجامعة، وبالتالي يمكن القول، في استعادة للتقليد التحليلي الدوركهايمي، أن المغذيات الحقيقية للهويات المتمذهبة والمسيّسة، لا يعبر عنها ما يظهر على السطح بل هي كامنة في السياقات السوسيولوجية بكل أبعادها (السياسية والاقتصادية والاجتماعية...)، وليس ضجيج الأيديولوجيا والشعارات الهوياتية المتمذهبة والمسيّسة، إلا مظهراً من مظاهر، وعرضاً من أعراض، ديالكتيك إنتاج الهوية والمغايرة، التي تعمل وفق قانون هذا الديالكتيك: التوحد والانقسام، التوحد مع المتماثلين، والتمايز عن المختلفين، وهذه هي إحدى «**استراتيجيات الهوية**» التي يتم تفعيلها بحفاوة بالغة على وقع التحديات والصراعات، وعلى تخوم التنوع والاختلاف في محيطنا العربي وعلى مستوى أبعد من ذلك أيضاً.

المفارقة في هذا الأمر أن بعض الناس، والجماعات تقاتل في سبيل ما تظنه حريتها وهو ليس إلا الطريق السريع لاستمرارية تبعيتها، وتتمسك بما تعتقد، ولو أدى ذلك إلى تخريب حياتها وحياة الآخرين. والواقع أن المشكلة ليست في أن تتمسك بعض الجماعات بما تعتقد، أو حتى

أن تقاتل في سبيل حريتها، بل فيمن «تقاتل» وكيف تتمسك بما تعتقد من دون إلغاء أو إقصاء للآخر. إن العجز عن التعرف إلى «العدو» الحقيقي وليس الوهمي، الكامن وليس الظاهر، هو الذي يؤدي بتعبيرات الهوية نحو الانحراف وتبلور **«وعي هوياتي مزيف ومؤدلج»** ومصاب بالعطب البنيوي وبالعمى السوسيولوجي. إن أحد أبرز قوانين ديالكتيك الهوية والمغايرة في حالة انبنائها المؤدلج والمسيّس أنه ينظر إلى العدو بوصفه جزءاً من الحياة نفسها، وهذا العدو يصبح دائماً هو «الآخر»، ومحددات «العداوة» تفرضها غيريته نفسها، والمفارقة البائسة في هذه الحالة أن وجوده يصبح ضرورة حتى ولو كان على شكل أشباح وأوهام مصطنعة، فهي عداوة مفيدة، إذ بقدر ما هو عدو متخيّل أو حقيقي ومجال تهديد دائم، هو أيضاً مفيد لأنه يرسخ أواصر التضامن والوحدة في الجماعة. أما مسألة إدارة الصراع وتحديد الأولويات في العلاقة مع الآخر وبناء استراتيجيات الهوية وسياساتها فتحددها المصالح بقدر ما تحددها التحديات، ولكن دائماً على قاعدة أن الضفة الأخرى هي أرض المغايرة والاختلاف. تلك هي إشكالية الوعي الهوياتي البائس والمزيف.

والحصيلة اليوم أن هذا الوعي الهوياتي المزيف والمؤدلج، قد تسيّس وتمذهب وفي بعض جوانبه تمأسس وتشرعن في أحزاب ومؤسسات أصبحت شريكة في الحكم، وهو ما أنتج نوعاً من **«الوعي القطيعي»** حيث عصبيات انفجرت، وهويات طائفية ومذهبية وإثنية تضخمت حتى بدأت تتحول إلى سياج لا يسمح للعقل أن يخترقها، ولا لـ «الجماعة» أن تخرج عن طوقه. الهويات المتشظية في الوطن العربي أطاحت الهوية الجامعة وأصبحت محرك العقل الجمعي، وهي أصابته في صميم بنيته، حيث وقعت أنظمة ومنظمات ودول في فخ الوعي الهوياتي ـ القطيعي المتمذهب الذي يتغذى في فضائه الخطاب الديني والإثني المتشدد والمتطرف، الذي يشيطن الآخر متناغماً بذلك مع مقولة صِدام الحضارات وانقسام العالم إلى محوري الشر والخير، متمدداً بتأثيراته إلى مختلف أنحاء العالم.

ثالثاً: المجالات الهوياتية وإعادة تعريف المشتركات

منذ أن كتب برتراند بادي عن «أثننة العالم» حيث تتعرض ثوابت الهويات في كل مكان للزعزعة والتفكيك بفعل تأثيرات العولمة التي تذوّب في الإنسان الكثير من الخصوصيات من جهة وتؤدي إلى انبثاق هويات كان يعتقد أنها تلاشت من جهة أخرى، رأينا كيف انقلبت إحدى أدوات العولمة ضدها، وأصبح خطاب الخصوصية الثقافية والهوية مدخلاً أيديولوجياً تحتمي به الجماعات المهمّشة لتحصين نفسها والدفاع عن مصالحها في مواجهة الآخر. وما يذهب إليه ستيوارت هول في تتبعه الدقيق لتحولات الهوية في «ما قبل الحداثة»، و«ما بعدها»، وما برز معها من هويات جزئية، وما حدث بفعل العولمة من استجابات وترددات، جعله يستنتج أن المسألة تتخطى إنعاش الإثنية كمصدر للهوية، وعلى نحوٍ معارض للقومية السائدة، ليتحدث عن هويات جديدة تبني

نتيجة لعلاقات القوة الآخذة في التغيّر والتحول، محذراً من هذه النزعة المتزايدة نحو الهويات الصافية، أياً كان مرتكزها، إثنياً أم دينياً أم وهمياً.

في الواقع تمثّل هذه الكتابات وغيرها الكثير مما أُنتج في هذا المجال مقاربات نظرية عرضنا لأهمها في سياق بحثنا، إلا أن ما شهدناه في وطننا العربي من «**صراع على الهوية**»، وإن لم يكن حديث الولادة وجذوره تتصل بطبيعة تكوّن السلطة والشرعية في بلادنا، وكيفية تمثل الموروث وتجلّيه في الواقع المعاصر، إلا أن تأثيرات الحداثة والعولمة وسياسات الهيمنة من جهة ووقائع التراجع الحضاري والثقافي والاجتماعي من جهة أخرى، كان لها تأثير كارثي في التحولات الخطيرة التي أصابت المفهوم الهوياتي العروبي الجامع.

فقد نجح العقل الهوياتي «الأداتي» المؤدلج والمتمذهب في اجتياح مساحات واسعة من المشتركات والجوامع الهشّة في الأساس، تفككت «الهوية القومية» وتشظت «الهوية الوطنية»، وتقف الدولة كمؤسسة جامعة على تخوم التفكك والتشظي وإعادة التشكل وفق منطق «**المجال الهوياتي**» الذي يرتسم على أرض الصراع الدامي، في ظل تجاذبات دولية كشفت أيضاً عن صراعات ومصالح آخذة في التشكل وفق منطق تعددية المجالات الهوياتية في عالم استعصى على الأحادية القطبية التامة.

المجال الهوياتي المتمذهب والمؤدلج من طبيعة مختلفة عن «المجال الحيوي»، ذلك أنه يوظف بكثافة عالية المعطيات الثقافية والدينية والأيديولوجية وبخاصة للأقليات، وقد أتاحت العولمة وما شكلته من ديناميات جديدة الفرصة التاريخية لامتداد وتغيُّر طبيعة المجال الحيوي الأحادي القطب على مستوى العالم بصيغ جديدة وأشكال مختلفة، وهي تلازمت مع توظيف مكثف لأطروحة «مكافحة الإرهاب» من جهة ومخرجات التطور المعرفي والتكنولوجي الهائل على مستوى العالم من جهة أخرى. في الحصيلة تحوّل مفهوم المجال الحيوي التقليدي مع المقاربة المعولمة من الارتكاز على المعطى الجغرافي إلى الاقتصادي إلى فضاءات أخرى تتداخل فيها الأبعاد لتشمل أيضاً الثقافي والديني والإثني الذي يعد اليوم أحد مخرجات العولمة، لذلك لم يكن غريباً هذا الاحتفاء الغربي والمعولم بالتعددية والخصوصية والرعاية المنظمة وغير البريئة لإحيائها في مواجهة شموليات بائدة، وصولاً إلى استصدار قوانين لمراقبة الحريات الدينية في العالم ومنها ما صدر عن الكونغرس الأمريكي عام ١٩٩٨ معطياً لنفسه الحق بالتدخل لحماية الأقليات في العالم وفرض العقوبات وهو حق ينفذ انتقائياً بطبيعة الحال وبعيداً من الأمم المتحدة.

يمكن تصور خطوط ممتدة يشتغل فيها ديالكتيك الهوية الثقافية في هذه الحالة بثلاث طرائق، الاستيعاب والاندراج التام في معطيات الثقافة المهيمنة، وهو ما يؤدي إلى التجانس الثقافي، أو التثاقف حيث تحتفظ الهوية ببعض صفاتها، والنتيجة نوع من الهُجنة أو العولمة المتكيفة للهوية، أو القطيعة وهي تحدث عندما تحاول هوية ما إثبات أصالتها وخصوصيتها، والنتيجة السوسيولوجية في هذه الحالة عدم التجانس والتحصن بهويات وخصوصيات ثقافية، وفي كل طريقة من هذه الطرائق

ديناميات نشطة وقوانين صراع وسياسات واستراتيجيات هوياتية يصنعها الفاعلون واللاعبون في كل المجالات. المشكلة أن خطاب ثقافة العولمة ببعدها الاستيعابي المهيمن يلتقي بالعمق مع خطاب القطيعة والخصوصية الثقافية المغلقة، فكلاهما يقدم رؤية تقوم على التجانس الثقافي، وتنبني على رؤية خلاصية للعالم، متمركزة على الذات، قابلة للتصدير والتعميم، فكما قسّم خطاب القطيعة العالم إلى دار حق ودار باطل قسم الخطاب المعولم بطبعته المؤمركة العالم إلى محور للشر ومحور للخير. وكلاهما يقدم ديباجته القائمة على أشكال التمركز على الذات وادعاء المشروعية التي تلغي أو تقصي الآخر ولا تعترف به إلا كعدو. كلتا المقاربتين تدعي امتلاك الحقيقة، عبر سلطان العقيدة وإن اختلفت مرجعياتها، بين حاكمية الهية فوق بشرية من جهة، وسلطان المال وسلطة السوق من جهة أخرى، وكلتاهما مع العولمة عابرتان للحدود والدول ولإرادة الناس فيها وغير خاضعين للمساءلة.

رابعاً: العولمة والصراع على الهويات

تطرح هذه الدراسة مسألة الهوية الثقافية وفي ضوئها جدليات الوعي والتفكك وإعادة البناء التي تنفجر اليوم في كل مكان كتحديات وجودية تواجه المجتمعات التي تتعرض لمؤثرات نموذج عالمي يعتمد أحدث ما أنتجه العقل البشري من تقنيات، تتآلف فيها الصور والإشارات والرموز والنصوص المرئية والمقروءة على الشاشات الدائمة البث التي تجتاح الأمكنة، بحيث وجدت الثقافات الخاصة بالأمم والشعوب نفسها مكشوفة أمام تدفق الرسائل والمعلومات والمفاهيم والقيم الجديدة التي تجوب العالم على مدار الساعة حاملة معها أبطالاً ورموزاً تقتحم مخيِّلة المشاهد بدءاً برموز الفن والرياضة والأزياء والسينما وصولاً إلى الأعمال والأطعمة وأنماط السلوك والمفردات اللغوية المتكررة.

يمثل التحالف بين الثقافة والتقانة ذروة القدرات التي تقدمها العولمة في الحقل الثقافي، فهي تمكنت فعلياً من اختراق الحدود الثقافية انطلاقاً من مراكز صناعة وترويج النماذج الثقافية ذات الطابع الغربي، وألغت بالتالي إمكانات التثاقف كخيار يعني الانفتاح الطوعي على المنظومات الثقافية المختلفة عبر آليات التأثر والتأثير والتفاعل المتبادل، لمصلحة الاستباحة الكاملة للفضاء الثقافي الذي يعزز قيم الغالب ويؤدي إلى استتباع المغلوب واكتساح دفاعاته التقليدية، وبالتالي لا تترك أمامه من خيارات خارج حدود الانعزال أو الذوبان، سوى هوامش محدودة في مواجهة تكنولوجيا الإخضاع وصناعة العقول وهندسة الإدراك لغرض الغلبة الحضارية وكسر الممانعة الثقافية، ودفعها إلى الانكماش والتحول إلى طقوس وأشكال فولكلورية تسجنها في مشاهد الأسطورة والتراث والتاريخ، وتدفعها إلى الغربة الحضارية والخروج من التاريخ.

لقد حطمت العولمة الأيديولوجيا وحوَّلتها إلى سوق لترويج الأوهام فأصبحت أكثر ضبابية وأقل وثوقية ونجحت في زرع القيم الجديدة التي يحتاج إليها ازدهار الأسواق العالمية. إنها

أيديولوجيا العولمة التي تفرض على الشعوب اختياراً مستحيلاً: إما التقليد الأعمى للغرب الذي يقطعها عن ثقافتها الخاصة، وإما ثورة التشبث بالهوية التي تفصل هذه الشعوب عن الحداثة. لقد غدت الشركات المتنافسة على السوق لا تبيع المنتجات بل الرموز، بحيث لم تعد المنافسة قائمة على أساس نوعية البضاعة ومتانتها وجمالها وجدتها، بل أضحت المسألة، مرتبطة بالصورة والانتماء الرمزي. وهكذا يصبح اقتناء البضاعة والمنتجات انتماءً وهمياً لهويات رمزية (Symbolic Identity) تتفوق على القيمة بحد ذاتها، وهذا ما يفسر إنفاق المبالغ الخيالية على الإعلان الذي يهدف ليس فقط إلى التنافس على السوق بل أيضاً إلى «التلاعب بالرموز وتوظيف الأوهام والخيال والإغراء بالاستهلاك بما يمحو التمييز بين الصورة والواقع».

لقد باتت الميديا الجديدة بما تملكه من نفوذ وإمكانات وسلطة تمكنها من تقديم مادتها في قالب مشوِّق عبر «تكنولوجيا الإثارة والتشويق»، والمتعة، المؤسسة الثقافية الأفعل في عالم اليوم، وتراجعت أمامها مراكز البحث والجامعات ودور النشر والصحف وكل الترسانة الثقافية الهجومية التقليدية، عدنا اليوم إلى الصورة، التي تبدو بحلتها المعولمة وكأنها المادة الثقافية المرشحة لأن تصبح الأكثر شعبية واستهلاكاً، والأقدر على الفتك بنظام المناعة الثقافي الطبيعي لدى مجتمعاتنا، وهي اليوم أصبحت تقوم مقام الكلمة في الخطاب التقليدي، مع فارق الفعالية التي تمثلها والقدرة الخارقة التي تتمتع بها الصورة على صعيد تعميم مضمونها وترسيخه لدى المتلقِّين، متعلمين كانوا أم غير متعلمين، الأمر الذي لم تستطعه الكلمة حتى في عز نفوذها الجماهيري.

وبسبب كثافة وخطورة الاختراق الثقافي الذي تتعرض له الهوية العربية ونسق القيم اللاحم لمكوِّناتها، فإن مؤسسات الاجتماع والثقافة التقليدية، وهما الأسرة والمدرسة، لم تعودا قادرتين وفق صيغ أدائهما الحالية على حماية الأمن الثقافي للمجتمع، والإيفاء بحاجات أفراده من القيم والرموز والمعايير والمرجعيات التي أصبحت تصاغ خارج حدود الجغرافيا والاجتماع والثقافة الوطنية. وهذا ما رتب استحقاقات إضافية تمس الأمن الثقافي ومكوِّنات الهوية، ولا تستطيع المؤسسات التربوية والتعليمية والإعلامية مواجهتها ما لم تتخلَّ عن نظم عملها العنيفة وتتحرر من الذهنية الرقابية على الإنتاج الرمزي لأنها لم تعد مجدية من جهة، ولأنها عاجزة عن إشباع حاجات الناس الثقافية والجمالية المتزايدة والقادرة على المنافسة والتميز. لقد أصبح الإعلام صناعة ثقيلة تتطلب الكثير من الجهد والمال والصدقية، لكي يتمكن من المنافسة في عالم مفتوح على خيارات لا تنتهي.

ويخطئ كثيراً من يظن أن مناهضة خطاب العولمة وتداعياته الثقافية ممكن عن طريق رفض الحداثة والعقلانية والتنوير والتقوقع في سجن خطاب هوياتي تاريخي يعيش حالة قطيعة مع العالم. إن مناهضة العولمة الثقافية لن تكون مجدية ما لم تعتمد على القيم الإنسانية والعقلانية للحداثة ذاتها، من خلال الإقبال على قيمها والمساهمة في تطويرها لتصبح حداثة عالمية وعولمة إنسانية حقيقية. إن رفض الاحتلال والهيمنة والتبعية لن يكون مجدياً في مجتمعات فاشلة ومهزومة من الداخل، لذلك تصبح الدعوة إلى الإصلاح والتجديد، وبناء المجتمعات الديمقراطية القائمة على

احترام حقوق الإنسان والحريات السياسية والمدنية الضامنة لحقوق المواطنة والمشاركة والمساواة والشفافية في إدارة الشأن العام، ضرورة من ضرورات المواجهة الناجحة.

تشكل هذه الموضوعات وما تتضمنه من إشكاليات محور الفصول التي تضمنها هذا الكتاب فهو يناقش في المداخل التأسيسية لمفاهيم الهوية والوعي على المستوى المعرفي ومن منظور الماكروسوسيولوجي، كما يجادل في المقاربات التحليلية على مستوى الميكروسوسيولوجي، بدءاً بمفهوم «الوعي الجمعي» مع إميل دوركهايم، وجدليات الأيديولوجيا والطوبى والأفكار كمنظومات مع كارل مانهايم وصولاً إلى سيرورات الوعي والهوية والانبناء وفق منطق الهابيتوس مع بيار بورديو، ويتوقف بعمق عند تطور مفهوم الهوية وديالكتيك انبنائها وتفككها في قراءة تحليلية ونقدية وحفريات معرفية شملت أبرز الأدبيات النظرية والأكاديمية الحديثة التي خاضت في هذه المسائل من دون أن تهمل تأثيرات الإعلام والمجتمع الشبكي المعولم وتقنياته المتدفقة، وصولاً إلى القراءة التحليلية في سوسيولوجيا التعصب والتطرف الهوياتي، وإشكالية الاندماج الاجتماعي وصناعة الهويات الصلبة في مجتمعاتنا العربية.

مقدمة

عندما ينحصر مفهوم الهوية الثقافية في الإرث الثقافي يؤدي ذلك بالضرورة إلى إمكان بناء صور بيانية للسمات والأنماط والوظائف والتصرفات الفردية والجماعية التي يمكن اعتبارها لصيقة بحاملي الهوية بصورة نهائية. ذلك أن بعض الخاصيات الثقافية، والمختلفة من بيئة ثقافية إلى أخرى، يمكنها أن تنتقل كإرث إلى الفاعلين الاجتماعيين. فالسيرورات الأولية لعملية إدماج الفرد في الثقافة وتكيُّفه الاجتماعي تكون ضامنة لكسب هوية موروثة، وهي بدورها تضمن الحفاظ على الثقافة ونقلها إلى الأجيال اللاحقة بحيث تتحول الهوية بسهولة إلى مماثلة تعمل بنمط البصمة شبه وراثية. فهل نحن فعلاً أمام مسار محدد لتشكل الهوية (الضبط الاجتماعي، التمثل، الاندماج..) بما يجعلها كافية للتنبؤ أو التوقع بمسارات وسياقات الفعل الاجتماعي والسلوك الفردي؟ وإذا كنا أمام مسار سوسيولوجي محدد لتشكلها فهل نحن والحال هذه أمام مسار مشابه لتفككها؟ وهل تضع هذه المقاربة الهويات الثقافية في أنماط حتمية يسودها نظام مغلق؟

الإجابة الوظيفية البسيطة تقودنا إلى نتيجة مهمة وهي أن الفعل الإنساني ليس عشوائياً وهو يستجيب لنوع من النظام في أي مجتمع، لأنه ببساطة يخضع لديناميات الضبط والتنظيم، لكن هذه الإجابة التبسيطية تطرح إشكالية الحرية الإنسانية كما تطرح إشكالية التجديد والإبداع والتغيير وهذا يقود لمنطق يصبح معه التطبيع والامتثال قانون الحياة ونظام الطبيعة الحتمي، وليس الأمر في الواقع الاجتماعي كذلك، ما يعني أننا بحاجة إلى إجابة مركَّبة وجدلية يمكنها أن تقدم تفسيراً علمياً أكثر دقة.

في الواقع لا يمكن اختزال حركة الثقافة والمجتمعات بسهولة إلى مماثلة بسيطة، ذلك أنها ليست جامدة أو ميكانيكية، إذ تعترضها صراعات التغيير وديناميته، وحصيلة تلك الصراعات بالتالي قد تكون «توفيقية» أو «تركيبية» حسب طبيعة المجتمعات والجماعات، ما يجعل النتيجة العامة دينامية وتفاعلية. وبالتالي فالتيار النظري والمنهجي الذي يعتمد مقاربة ثقافية دينامية ينظر إلى الفرد بوصفه فاعلاً اجتماعياً يؤثر ويتأثر، يفعل ويتفاعل، في بيئة اجتماعية وثقافية محددة. يتعلق

الأمر إذاً بفهم طبيعة وأنماط الفعل وردود الفعل التي يسهم الفرد، كفاعل اجتماعي في صناعتها وتعديلها. وعليه يتركز التحليل في فهم الطريقة أو الاستراتيجية التي ينتج بها الأفراد، خيارات «الانتماء» و«الولاء» ويقومون بتأكيدها. فانتماء الأفراد، كفاعلين اجتماعيين إلى مختلف التشكيلات الاجتماعية لم يعد يُعد كمعطى طبيعي فقط، ذلك أن الأفراد يشاركون إلى حد ما في تكوين حالات انتمائهم الاجتماعي، فيبنون ويوزعون المعاني التي تؤسس تماثلهم المشترك، والتي يظهرون من خلالها الفروق البيفردية التي هي أساس التفاعلات الاجتماعية والثقافية.

مع هذا التصور الدينامي للثقافة تدرك الهوية بحد ذاتها كديالكتيك إنساني واجتماعي، فهي في ضوء هذه المقاربة سيرورة تكوّن نسقاً ذا معنى عند الفرد الذي يتفاعل مع آخرين بالوقت نفسه الذي يتفاعل فيه مع النسق الرمزي بشقيه، الموروث والسائد، حيث يتطورون معاً. وعليه تتحقق الهوية كسيرورة جدلية بالمعنى التكاملي للأضداد، إذ تجيز بروز الفروق الفردية (تميز الذات) ومطابقة الفرد مع الجماعة، تلك التي ينتمي إليها و/أو تلك التي يرجع إليها. في ضوء هذه المقاربة يمكن فهم كيف يصبح الفرد عاملاً في بناء ثقافته وفي بناء هويته الذاتية في هذا الوقت، وكيف يكوّن هؤلاء أنظمة ثقافية جماعية تتخطاهم كأفراد من خلال قدرتها على اعادة إنتاج نفسها.

الثقافة بالضرورة هي نتاج إنساني يتصل بالفاعلين الاجتماعيين وتصرفاتهم فيما بينهم. ولا يمكن الخلط بين ما فيها من جوهر متعالٍ من جهة وسببي تفاعلي من جهة أخرى، وبالتالي فإن توضيح الروابط الجدلية بين الأفراد والجماعات خاضع بدقة للشروط الموضوعية التي تتحقق بها هذه الديناميات التفاعلية. بهذا تكون الدراسات السوسيولوجية المقارنة ذات قيمة معرفية وعلمية كبيرة، فمن خلالها يمكن ملاحظة آثار السياقات والمتغيرات التي تتدخل في تحديد مواقف الأفراد والجماعات وسلوكياتهم الثقافية. كذلك فإن تحليل ظروف التفاعلات والاتصالات البين ـ ثقافية بين الأفراد والجماعات يكشف غالباً عن تباين الرموز الثقافية ونسبية الحقائق، التي سبق اعتبارها طبيعية وبديهية، بل وحتى عالمية، وهي حقائق غالباً ما تبقى غير ظاهرة كلما كانت مألوفة بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشونها يومياً. وعليه يشتغل ديالكتيك الهوية وتظهر حركيته بوضوح في ظروف الاحتكاكات الثقافية، التي ازدادت فعاليتها وتعمقت مع اجتياح حركة التدفق الثقافي المتعولم المجتمعات المحلية، وبخاصة أن هذه الاحتكاكات لم تعد متأتية من مصدر خارجي صافٍ، إذ يظهر تنوعها بوضوح في كل مجتمع من مجتمعاتنا الحديثة المعقدة اليوم، حيث يتجاور ويتفاعل التقليدي والحديث في البنية المجتمعية الواحدة وهو ما يولد الكثير من الديناميات والصراعات.

تقودنا الإجابة الجدلية المركّبة إلى ملاحظة التناقضات الواقعة في كل مجتمع، حيث تتضح الفروق بسهولة بين النماذج الثقافية الموروثة وبين السلوك الواقعي، بين الهوية الثقافية وبنيتها «المعرفية المعيارية» من جهة وبين الفعل الاجتماعي بوصفه حصيلة تفاوض ورهانات، وهذه عملياً نادراً ما تتطابق بالسهولة أو بالكمال اللازم، فدائماً هناك من يستوحي المثل من النماذج، وهناك من يقيم سلّماً من المعايير يبتدئ من النماذج التي تحتل المثال الأسمى إلى النماذج الأكثر «واقعية»

وأكثر سهولة في التطبيق. لذلك لا تستدعي الهوية الثقافية ونماذجها السائدة الدرجة نفسها من الامتثال والتوافق، فمنها ما يصنَّف في دائرة (الإلزامي أو الاختياري، أو الحرام أو الحلال، أو العيب أو المقدَّس...)، وتتفاوت تبعاً لذلك المواقف ودرجات التباين وطرائق التعبير عنها، من مجتمع لآخر، ومن هذا التفاوت والتباين يولد التنافس والصراع.

في مثل هذه المقاربة لا يمكن دراسة تَشكُّل الهوية وحركتها وانبنائها من خلال مقاربة سكونية، أو تصور متجانس يمكن أن يكون قابلاً للجدل والتأويل. فالفاعل الاجتماعي تواجهه بالضرورة مسألة «الغيرية» في صراعه مع متطلبات عملية تشكل الهوية. يجب إدراج هذه العلاقة بين الهوية والمغايرة بالتحديد ضمن السيرورات الاجتماعية ـ الإدراكية التي تغذي الهوية. فالموقف الاجتماعي ذاته لا يعاش بالطريقة نفسها عند فاعلين اجتماعيين متحدرين من مجموعات إثنية أو طائفية أو مذهبية متباينة من حيث الحجم الديمغرافي أو الدور في النظام الاجتماعي العريض. فالمعايير والقيم، كما ردود الأفعال، غالباً ما تكون في المجتمعات التقليدية كما في المجتمعات الخاضعة لأنظمة تسلطية مختلفة تماماً عما هي عليه في المجتمعات الحديثة والأنظمة الديمقراطية، ورهانات حامليها ليست متجانسة أو متشابهة، وصراعات المصالح تتشابك مع صراعات القيم لتعقيد سيناريو لا يمكن اختزاله بتصور محدد في المجتمعات المتنوعة.

لكن جدلية التنافس والصراع لا تركن لحدود، خاصة عندما تستشعر الهوية مكامن الخطر، فتتحول بعض مكوناتها إلى معطى أيديولوجي ضمن سياق الهوية الثقافية يتمثل بتيارات وقوى محافظة (سلفية وأصولية ويمينية..). وهكذا تصبح حركة الأفكار والهويات في تحولها إلى أيديولوجيا، منظومة فكرية لها تنظيمها الذاتي ودفاعها الذاتي، الذي يتسم بصفة توليدية تجعله قادراً على إعادة إنتاجها وحمايتها. يشرح إدغار موران الأمر على هذه الصورة: كل منظومة فكرية هي مغلقة ومفتوحة في آن. مغلقة بمعنى أنها تحمي نفسها ومفتوحة بمعنى أنها تغذي التأكيدات لصالحها. وهي على نوعين منظومات يتصدر فيها الانفتاح قبل الانغلاق (وهو ما ينطبق على النظريات)، ونوع آخر يتصدر فيه الانغلاق ويطلق عليه المذاهب (الأيديولوجيات)، لكنه يشير إلى أن كلا النوعين يحتوي على نواة صلبة من مبادئ خفية تمثل «براديغمات» تحدد قواعد تنظيم الأفكار، وتحتوي على المعايير التي تشرعن حقيقة المنظومة وتختار المعطيات الأساسية التي تستند إليها، وتحدد بالتالي استبعاد وجهل ما يتعارض مع حقيقتها، ويفلت بالتالي من معاييرها ما يخالفها ويلغي ما بدا لها، انطلاقاً من بديهياتها ومبادئها ومسلَّماتها، ما يعني بوضوح أن كل منظومة فكرية تحتوي في نواتها على منطقة عمياء.

وإذا كانت المنظومة الفكرية بصيغتها الهوياتية الثقافية العامة، يتصدر فيها الانفتاح، وتتقبل النقد الخارجي وفق القواعد التي تحددها، فإن الأيديولوجيا كمنظومة فكرية ترفض المعارضة وتحتاج إلى أن تتغذى بالتحققات والتأكيدات وتختار العناصر والأحداث المؤيدة، فتدقق فيها بعناية وتُخضعها لتصفية لا تبقي منها إلا القابل للاستيعاب. وربما تميل كل المنظومات الفكرية إلى أن

تتغذى بالرغائب والتطلعات والمخاوف والتهوسات لدى البشر، لكن الأيديولوجيا مشدودة دائماً إلى اليقين والرغبة في المطلق والبحث عن الكلمة الفصل في نصوص الآباء المؤسسين للمذهب الأيديولوجي الذي لا يلبث أن يتحول إلى نصوص دوغمائية خالية من الروح، يغلب عليها التحجر.

وعليه فإن تشكل الهوية هو حصيلة تفاعلات وصراعات اجتماعية، ولأن الجماعات لا تملك قوة التماثل والفعالية نفسها، ولأن قوة التماثل والفعالية هذه ترتبط بالوضعية التي تحتلها الجماعة في منظومة العلاقات التي تربطها بالمجموعات الأخرى وفي ما بينها من جهة، وبين السلطة من جهة أخرى، فإن القدرة على تصنيف الذات وتصنيف الآخر ليست مطلقة ونهائية. ولبيار بورديو في هذا المجال مقالة عنوانها «الهوية والتصور» يقول فيها إن من يملك السلطة الشرعية، هو القادر على فرض تعريفه لنفسه ولغيره. يعني هذا أن مجمل تعريفات الهوية التي يكتسبها الفرد، وبالتالي الجماعة، يعمل كمنظومة تصنيف تحدد المواقع المتتالية للجماعات والأفراد. والسلطة الشرعية تملك القوة الرمزية لجعل الآخرين يعترفون بمقولاتها وتعريفها، من هنا قدرتها على تشكيل الجماعات وتفكيكها.

تحت هذا العنوان يندرج التساؤل عن أهمية الفروق المجتمعية في فهم التفاوتات المستندة إلى العلاقات البين ـ جماعية؟ وتحت أي ظرف تترجم العضوية في جماعة إلى تمييز أو توافق أو صراع؟ وتحت أي شروط تفضي الهويات الجماعية إلى الفعل الجمعي أو تحول دونه؟ وما دور التصنيف الاجتماعي والذاتي والسياق الاجتماعي في هذه العملية؟ متى وكيف تسعى جماعة مستتبعة إلى «تمايز» في العلاقة بالجماعة المسيطرة؟

وفي هذا المجال يشير استخدام مفهوم «استراتيجية الهوية» كمفتاح تحليلي إلى أن الفرد، بوصفه فاعلاً اجتماعياً، لا يفتقر إلى شيء من هامش المناورة، وتبعاً لتقديره للحالة فهو يستخدم مصادره المتعلقة بالهوية على نحوٍ استراتيجي يحتسب فيه مصادر القوة ونقاط الضعف في إدارة الصراع والتنافس. وما دامت الهوية تشكل رهاناً لصراعات «التصنيف» الاجتماعية الهادفة إلى إعادة إنتاج أو إلى قلب علاقات السيطرة، فإن الهوية تتكون من خلال استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين. إن هذه المقاربة بتركيزها على البعد الاستراتيجي العملاني تشير أيضاً إلى البعد المتغير للهوية بحيث تبدو وسيلة لبلوغ هدف معيَّن، وبالتالي فهي كيفما كانت مخرجاتها لا تعد أبداً حلاً نهائياً، بقدر ما تمثل في هذه الحالة مقاربة نسبية ومشروطة بطبيعة المجتمع وردود أفعال مختلف الجماعات والفاعلين الاجتماعيين.

إن الطابع الاستراتيجي للهوية الذي لا يقتضي بالضرورة، كما يقول بورديو، وعياً كاملاً بالغايات التي يسعى الأفراد إليها، يتميز في أنه يسمح بتوضيح ظواهر خسوف الهويات وصعودها، وهي ظواهر كثيراً ما تثير تعليقات قابلة للجدل لأنها غالباً ما تتميز بشيء من النزعة القومية أو الدينية. فما سمي الصحوة الإسلامية في الثمانينيات، لا يمكن عَدُّه مجرد انبعاث لهويات شهدت كسوفاً وبقيت ثابتة بقدر ما هو إعادة خلق استراتيجي لهوية جماعية في سياق جديد تماماً، كما حدث في مناطق

متعددة من العالم، وهو يتمثل اليوم بوضوح في سياق تنامي وصعود حركات الخصوصية الثقافية أو العرقية أو الدينية في عالم يزداد تعولماً.

وبصفة أعم يمكن لمفهوم الاستراتيجية أن يفسر تنوعات الهوية وهو ما يمكن تسميته انتقالات الهوية، وهذا المفهوم يبين نسبية ظواهر التحقق، حيث تبنى الهوية وتتفكك ويعاد بناؤها تبعاً للحالات، إنها دائمة الحركة، وكل تغير اجتماعي يقودها إلى إعادة صياغة نفسها على نحوٍ مختلف.

يناقش إرنست غيلنر في أن الهويات القومية في الواقع ليست أشياء تولد معنا، وإنما هي تتشكل وتتحول ضمن مسار معقد، ومرتبط بالعلاقة بعمليات التمثّل (Representation). إننا ندرك فقط ماذا يعني أن تكون عربياً أو مسلماً أو إنكليزياً بسبب الطريقة التي نتمثل بها هذه الهويات الثقافية بوصفها نظاماً من المعاني. يستتبع ذلك أن الأمة ليست كياناً سياسياً فقط، إنما هي أيضاً شيء ينتج معاني، أي أنها نظام من التمثّل الثقافي. ما يعني أن الناس ليسوا فقط مواطنين قانونيين في أمة؛ بل إنهم يتشاركون في فكرة الأمة كما هي متمثّلة في الثقافة القومية. الأمة هي جماعة رمزية، وهذا هو الأمر الذي يفسر سلطتها في توليد حس بالهوية والولاء والانتماء. يذهب بندكت أندرسن إلى أبعد من ذلك وبروح أنتروبولوجية يقول في بحثه الشهير إن الأمة «جماعة سياسية متخيّلة، حيث يشمل التخيُّل أنها محددة وسيدة أصلاً». ومع ذلك فهذه الجماعة المتخيَّلة هي ما مكّن ملايين كثيرة من البشر، خلال القرنين الماضيين، لا من أن تقتُل وحسب، بل من أن تموت راضية أيضاً في سبيل هذه التخيلات المحددة. الجماعة المتخيَّلة عنده ليست جماعة خيالية، بل حقيقية وواقعية، لأن فعلها وتأثيرها واقعي ويجري تخيُّله بأدوات واقعية، فالناس لا يتخيلون شيئاً من العدم، فالمتخيل يتشكل بهذه الأدوات من عناصر قائمة بالفعل (التمايز اللغوي، الديني، العرقي، خصائص الإقليم وغيره على سبيل المثال..)، وهو يذهب في هذا المجال إلى التمييز بين المتخيل والخيالي منتقداً مقاربة غيلنر التي تدفع نحو تحولها من «اختراع» إلى «تلفيق» وزيف، فيقظة الأمم على وعي ذاتها عنده لا تعني أن القومية تخترع الأمم حيث هي هوية لا وجود لها.

هذه المواضيع وما تضمنته من إشكاليات ومراجعات ومناقشات تشكل محور فصول هذا الكتاب الذي بني على أحد عشر فصلاً. في الفصلين الأول والثاني جدليات الهوية والثقافة والوعي بدءاً بالمقاربة الماركسية والتأصيل الأيديولوجي بحثاً عن هوية عالمية جديدة، وصولاً إلى التفكيك السوسيومعرفي والاتجاه النقدي. وفيه مناقشة للمداخل التأسيسية لمفاهم الهوية والوعي على المستوى المعرفي ومن منظور الماكروسوسيولوجي، كما يجادل في المقاربات التحليلية على مستوى الميكروسوسيولوجي في عملية حفر معرفي شملت مفهوم «الوعي الجمعي» مع إميل دوركهايم، وجدليات الأيديولوجيا والطوبى والأفكار كمنظومات مع كارل مانهايم وصولاً إلى سيرورات الوعي والهوية والانبناء وفق منطق الهابيتوس مع بيار بورديو.

وقد شكل موضوع الثقافة والديناميات البانية للهوية محور الفصل الثالث الذي ناقش دور اللغة من جهة، ومفهوم الشخصية الأساسية من جهة ثانية، كمدخل لفهم سيرورات الثقافة مع الاتجاه

الذي دشّنه سابير وعمقته أعمال بندكت وميد ولينتون في مقاربة مختلفة عما ساد مع أعمال مالينوفسكي الوظيفية بوصفه الثقافة استجابة للحاجات، واستطراداً مع مقاربة راد كليف براون البنيوية من جهة أخرى ومقاربة بأعمال وأبحاث بواس وهرسكوفيتش حول الخصوصية التاريخية في الثقافة وعمليات المثاقفة وعلاقتها ببناء الهوية.

أما موضوع الدين والتدين والأقليات فقد وضع في الفصل الرابع قيد الفحص والتحليل الموسع بوصفه منتجاً لديناميات القلق واليقين في قلب الجماعات والمجتمعات من جهة، وللدور والمحمول الرمزي الذي ينتجه ويحركه في عمليات الانبناء والتشكل والتفكك الهوياتي من جهة أخرى. يكشف هذا المحور عن الديناميات الفاعلة في حركية الدين والتدين وعلاقتها بالطقوس والشعائر المغذية للمخيال الهوياتي، وبخاصة على مستوى الجماعات والأقليات، ويناقش في الترابطات السوسيولوجية بين الدين والثقافة والهوية مستفيداً من أبرز الأدبيات السوسيولوجية في هذا المجال واضعاً محصولها على مشرحة النقد والتفكيك في محاولة لتفسير ظاهرة الأقليات وما تنتجه من ديناميات وأنماط من عمليات الاندماج والتفكك، أو الانقسام والتوحد، والائتلاف والاختلاف، وما يرافق كل ذلك من أعراض سوسيولوجية وثقافية.

في المقابل يقدم الفصل الخامس إطاراً نظرياً يناقش جدلية الوعي والمعرفة والفعل، وبالتالي البراديغم المعرفي المحرِّك لعمليات التوليد والاقصاء، والولاء والانتماء الهوياتي. في حين يحفر الفصل السادس في المجال الهوياتي وإشكاليات التصنيف والانتماء، والاستراتيجيات المتولدة في هذا الحراك، مناقشاً آليات صعود الهويات واستراتيجيات إنتاج المعنى ومفهوم «الجماعات المتخيلة» بوصفها حقيقة متعينة من خلال إعادة تأصيل مفهوم «السردية التاريخية» ودورها في بناء «الذاكرة الجمعية» الهوياتية.

يتركز التحليل في الفصل السابع على التداعيات التي أصابت الثقافة بوصفها بانية أشكال الهوية ومحتوياتها ويناقش في النماذج التفسيرية الجديدة الكاشفة لمصائر ومسارات حراك الهويات على تخوم العولمة، بدءاً بالمفهوم الدينامي مع ستيوارت هول، والهوية كنتاج اجتماعي لعلاقات القوة مع ريتشارد جينكينز، وانقلاب العالم وتغير صورته مع برتراند بادي. ويتابع الفصل الثامن هذا المحور على مستوى المايكرو، فيحفر في المجال التواصلي وآليات بناء وتفكك المجال العام «الهابرماسي» في ضوء صناعة الإعلام والإنفوميديا وفضاء التدفقات والمجتمع الشبكي، وبالتالي عمليات تشكل الجماعة والفرد وإعادة تعريف كل منهما في ضوء أو من خلال «التشبيك» وتداعياته.

يذهب الفصل التاسع إلى تفكيك منطق التعصب والتطرف الهوياتي، فيتعمق بتحليل دينامية الجماعة و«الآخر» وعمليات الاستثمار في الكراهية، مفككاً العقلية الدوغمائية القائمة على وهم امتلاك الحقيقة المطلقة من خلال دراسة تجليات التعصب الهوياتي كعمليات تنميط واعية

ولاواعية، متابعاً البحث في هذا المحور في الفصل العاشر الذي يطرح إشكالية الاندماج الاجتماعي وصناعة «الهويات الصلبة» والمقاربات التفسيرية المختلفة في مجال العلوم الاجتماعية.

يقدم الفصل الحادي عشر مقاربة سوسيولوجية لفهم ودراسة الهوية العربية في مساراتها المعاصرة، بوصفها هوية متنازع عليها من جهة، وتشهد تحولات دينامية في سيرورتها نحو التشكل والتفكك وإعادة البناء من جهة أخرى، وهو إذ ينطلق في مقاربته من القول بأن «الأفكار»، وإن كانت من أكثر المنتجات القابلة للانتشار، إلا أنها ليست المعطى الوحيد لتشكيل الهويات. صحيح أن الهويات تحتاج إلى أفكار حية ولا تعيش من دونها، وقد تلجأ إلى القديم منها أو الميت، لتبث فيه الحياة من جديد، لكن هذا لا يكفي، فهي تحتاج دائماً إلى مغذيات وحواضن اجتماعية واقتصادية لكي تكتسب طاقة سياسية محركة، وتتحول إلى قوة تغيير حقيقية، وبالتالي، فإن الوعي بـ «الهوية» لا يأتي بالمطلق من خارج المجتمع أو من خارج سياق التاريخ، فهي لا تهبط من كوكب آخر ولا تأتي من خارج الزمن. فالهوية حركية مستمرة في التاريخ، تكتسب المعنى والمضمون كتجربة إنسانية خاضعة لصيرورة العيش ولديناميات الصراع وتحديات الواقع. انها معطيات وعوامل تمنح الإنسان بصفته الفردية، والمجتمع كإطار تفاعلي للجماعة، الشعور بالمعنى والوجود والانتماء والمصير المشترك، بما يضمن استمرارية الجماعة ويحمي كيانها. وحين يضعف هذا الشعور ويسير في طريق الاضمحلال والضمور، تواجه الجماعة مصير التفكك والانقسام نحو العصبيات والانتماءات الأولية. إن شيئاً من هذا أصاب الهوية العربية في الصميم، الأمر الذي يطرح عدداً من التساؤلات حول الأسباب التي أدت إلى ذلك؟ وهل هي أسباب عرضية أم جوهرية؟ هل هي أسباب موضوعية تتعلق بالبنية الثقافية والاجتماعية العربية بحد ذاتها أم داخلتها واختلطت معها أسباب وعوامل خارجية، دفعت بالوعي العربي نحو منحدر هوياتي طائفي ومذهبي وإثني وقبلي، يعود إلى إحياء كيانات ما قبل الدولة الوطنية؟

تلك هي بعض الأسئلة والإشكاليات التي حاول هذا الكتاب مناقشتها وإخضاعها للتحليل والقراءة، ضمن مشروع بحثي يتخطى تأصيل المفاهيم التحليلية في الأدبيات السوسيولوجية واستعراض المقاربات النظرية المتعددة في هذا المجال، ويطمح نحو توظيف المناسب منها واستخدامه كأدوات منهجية وتفسيرية تساعدنا على التبصر في أحوالنا ومصائرنا.

الفصل الأول

الهوية والثقافة والوعي... التأصيل الأيديولوجي

شكل مفهوم الوعي نقطة خلاف جوهرية في المباحث الفلسفية عموماً، وهو تمحور حول أسبقية الوجود على الوعي أو أسبقية الوعي على الوجود وتبعية أحدهما للآخر إسقاطاً وانعكاساً. وكانت البيئة الطبيعية محور خلاف أيضاً انطلق من اعتبارها عند البعض جزءاً من الوعي الاجتماعي، بينما أخرجها البعض الآخر من مضمون الوعي الاجتماعي، معتبراً أن الوعي بالطبيعة شيء لا علاقة له بالوعي الاجتماعي، هذا فضلاً عما هو موجود من تباين حول معاني مفهوم الوعي وأبعاده.

في مناقشة موضوع الوعي الاجتماعي والأيديولوجيا يحضر الفكر الماركسي بقوة، على الرغم من أن هذه المفاهيم مطروحة قبل الفكر الماركسي بحد ذاته، إلا أن ما يميز الماركسية هو تقديمها تفسيرات جديدة أثارت ولا تزال تثير كثيراً من النقاش حين اعتبرت أن المادة موجودة بشكل مستقل عن وعي الإنسان وأن الأصل هو الطبيعة، وأنها المصدر الوحيد لكل الأحاسيس والتصورات، لذلك فإن الوعي الاجتماعي يتغير بتغير عناصر الوجود الاجتماعي، من هنا هي تشدد على إعلاء أهمية الوجود المادي في توليد الوعي في البنية العقلية وتشكيله، في حين كان للتيارين الوظيفي والبنيوي مسار مختلف تمحور على أسبقية الوعي على الوجود.

أولاً: الماركسية: قراءة جدلية في الوعي الاجتماعي والأيديولوجيا

المدخل الأساسي لفهم كارل ماركس هو قراءته كفيلسوف مادي يعتقد أن الإنسان شيء في الطبيعة، لذلك لم يهتم بوجود الجواهر اللامادية معتبراً الانشغال باللاهوت والميتافيزيقا ضرباً من العبث لأنه لن يقدم في نظره الحلول لمشكلات الواقع. لكنه كان مادياً مختلفاً عن نظرائه، فقدم أطروحة متميزة في الجدلية التاريخية المادية اعتبر فيها أن الإنسان يتميز عما عداه من أشياء مادية في الطبيعة بقدرته على اختراع الأدوات لتلبية حاجاته الإنسانية وإنتاجها، وكان هذا الاختراع والإنتاج أول عامل ساعده على تغيير علاقته بالطبيعة وتغيير نفسه والمجتمع أيضاً. التاريخ في نظر

ماركس ليس إلا التوجيه الواعي للطبيعة الأساسية في الإنسان المتمثلة بقدرته التقنية والمسؤولة عن إدراكه عمليات عيشه وحياته، حيث لا يختلف الناس في ما بينهم بسبب اختلافات جوهرية في طبائعهم، ولكن بسبب أنماط عيشهم وطرق العمل التي يتبعونها لإشباع حاجاتهم، بل إن تنظيمهم الاجتماعي ووعيهم كله أمر يتحدد في ضوء هذه الطرق والأساليب.

لذلك فإن الأفكار في الماركسية، هي نتيجة جدلية لعلاقات الإنتاج حيث ثمة علاقة وثيقة بين الهيمنة المادية بكل صورها والأفكار السائدة المهيمنة بكل أوجهها. وعليه يجب أن تتأمن الهيمنة على أدوات السيطرة الفكرية كي تتمكن الطبقة المهيمنة من إعادة إنتاج شروط إنتاجها، أي أيديولوجيتها ونظرتها للحياة. الأيديولوجيا إذاً، وفي نهاية المطاف، وعي الطبقة المسيطرة على الواقع وتصورها هذا الواقع تبعاً لمصالحها وموقعها الاجتماعي.

في دراستهما مفهوم الأيديولوجيا قدم ماركس وإنجلز مقاربة للوعي الاجتماعي السائد الذي يتكوّن تحت تأثير السيطرة الطبقية والنفوذ السياسي للذين يملكون الثروة والسلطة، واصفين إياه بالوعي المزيف والمغلوط، الذي يبرر لهم الاندماج في النظام الاجتماعي أو التعايش معه، إنه يعادل الاستلاب[1]. ويقولان «**إن أفكار الطبقة المسيطرة هي في كل عصر الأفكار السائدة أيضاً. يعني أن الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة**»[2] ويضيفان بما يعمق هذا المضمون: «أن الأفراد الذين يؤلفون الطبقة السائدة يملكون في ما يملكون وعياً، وهم بالتالي يفكرون، وبقدر ما يسودون كطبقة ويحددون عصراً تاريخياً بكل اتساعه، فمن البديهي... أن يسودوا ككائنات مفكرة، كمنتجي أفكار، أن ينظموا إنتاج أفكار عصرهم وتوزيعها، وتصبح أفكارهم بالتالي أفكار عصرهم السائدة». وبالتالي لا يمكن أن تكون الأيديولوجيا غير «وعي خاطئ» **لحقيقة الأشياء الواقعية**، المحرفة والباطلة، المستلبة والخادعة، هي والحالة هذه «مفهوم مغلوط للتاريخ الإنساني» وأفيون الشعب[3].

نقطة الانطلاق في هذا الطرح مادية، فالبشر هم أنفسهم الذين ينتجون تصوراتهم وأفكارهم. وبالتالي فإن وجود الإنسان مشروط في نوعه وشكله بالبنية الاجتماعية ـ الاقتصادية التي يوجد فيها، وبالتالي لا يمكن **للبنى الفوقية** المتمثلة بـ «السياسي والقانوني والديني والفلسفي والأدبي والعلمي والأخلاقي» أن تنفصل عن **البناء الأساسي** (التحتي المادي المتمثل بنمط الإنتاج)، بل هي تعبير وانعكاس له، ووجود البناء الأساسي شرط ضروري لوجودها. لقد شدد ماركس على أن نمط الإنتاج هو الذي يحدد عموماً سمات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية وبأن «الصور المحددة للتفكير الاجتماعي» مرتبطة بالبناء الاقتصادي للمجتمع. وهكذا كان يرى أنه في الوقت الذي ينتج

---

(١) كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة جورج طرابيشي، ط ٢ (دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٦)، ص ٣١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٧، وميشيل فاديه، الإيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٤٠.

فيه البناء الاقتصادي عناصر محددة من الوعي الاجتماعي، فإن بعض عناصر الوعي الاجتماعي بدورها قد تنتج أنواعاً أخرى من الممارسة الاجتماعية. لهذا السبب قال ماركس وإنجلز في كتاب **الأيديولوجية الألمانية** بأنه: «لا يمكن للوعي أن يكون شيئاً آخر أكثر من كونه وجوداً مدركاً، وأن وجود الأشخاص هو عبارة عن عملية حياتهم الحقيقية. إن الحياة لا تتحدد عن طريق الوعي، بل إنه (أي الوعي) يتحدد عن طريق الحياة»[٤]. يعني هذا الكلام أن صور الوعي الاجتماعي ومادته مرتبطة بشكل وثيق بالممارسة الاجتماعية وهي لا تنشأ من فراغ أو من مبادرات فردية، إن الممارسة تعمل كمحدد اجتماعي لجميع مشتقات الوعي.

فوق الأشكال المختلفة لأنماط الحياة المادية (التحتية) إذاً، ينهض بناء فوقي كامل المشاعر والأوهام وأنماط التفكير ووجهات النظر والتصورات المتعددة إلى العالم والمتميزة بعضها من بعض، والمشكَّلة تشكيلاً خاصاً. تنشأ الطبقات بأسرها على أساس شروطها المادية وعلى أساس العلاقات الاجتماعية التي تقابلها، وقد يتصور الفرد الذي يستمد هذه المشاعر والآراء تقليدياً من العرف والتربية، أنها هي التي تشكل البواعث الحقيقية ونقطة البدء في تصرفاته، وهذا وعي زائف، ذلك أن الأشخاص أنفسهم الذين يؤسسون علاقاتهم الاجتماعية طبقاً لنمط حياتهم المادية ينتجون أيضاً المبادئ والأفكار والمقولات ذاتها، طبقاً لعلاقاتهم الاجتماعية، ولا يُستثنى أحد أو جماعة من هذه القاعدة التي تقول بأن العلاقات الاجتماعية هي التي تحدد نمط الوعي الاجتماعي.

مع ذلك مَيّز كارل ماركس بين نمطين من الوعي الاجتماعي: **الأول**، وعي تلقائي محصور في بدائيته الحسية المعتمدة على الإنتاج المباشر، وهو قد يوصف بالوعي القطيعي في بعض مراحله؛ **والثاني** وعي متأمل يعتمد بشكل أكبر على التفكير[٥]. لكن كلا النمطين من الوعي ممثلان للواقع المادي الحقيقي الذي تشكل فيه، وإن كان الوعي المتأمل يحتوي على نسبة انحراف أكبر من الوعي التلقائي لأنه قد يكون غير مباشر. في الحصيلة لا يصبح تقسيم العمل تقسيماً فعلياً «إلا بدءاً من اللحظة التي يتم فيها تقسيم العمل المادي والفكري»[٦]، ومن هذه اللحظة يمكن للوعي أن يتجسد في شيء آخر غير وعي الممارسة القائمة، ويصبح حينها «يمثل شيئاً ما دون أن يمثل شيئاً فعلياً مادياً»، وهنا يمكن أن تدخل الفلسفة واللاهوت والعقائد في تناقض مع العلاقات المادية القائمة.

ما يريد ماركس قوله إن الوعي المتأمل هو الأيديولوجيا، فهي عناصر محددة من التفكير، بينما تشير صور الوعي إلى أنماط عامة من التفكير. فعندما كان ماركس وإنجلز يتحدثان عن الأيديولوجيات كانعكاسات وكأصداء لعملية الحياة، قالا بأنه لا يجب أن يترجم ذلك ليعني بأن

---

(٤) ماركس وإنجلز، المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٧.

المجتمع يطلق الأيديولوجيات تماماً كما يصعد البخار من ماء يغلي. فالأيديولوجيات ليست «نفاية أوتوماتيكية لجدل العمل ورأس المال، أو أنها مخلوقات خام لتفكير فردي ثابت».

إن للعامل الاقتصادي تأثيره المؤكد في مظاهر الأيديولوجيا، لكن هذا التأثير يكون غير مباشر في بعض هذه المظاهر، كالفلسفة التي هي أكثر المظاهر تجريداً. الفلسفة والدين أكثر هذه المظاهر تعالياً على قانون السببية الميكانيكية، وشرط العامل الاقتصادي هو بالنسبة إليها شرط من الدرجة الثانية، أي من طريق عوامل أخرى مشروطة بدورها بالعامل الاقتصادي كالانعكاسات السياسية والحقوقية والأخلاقية التي لها تأثير هام في هذا المجال. وهذا ما يحدد تبعية الوعي للحياة واستقلاله عنها في آن واحد؛ فهو نادراً ما يكون مباشرة من البنية التحتية إلى البنية الفوقية. وهو استقلال ظاهري لبعض مظاهر الأيديولوجيا من حيث الشكل يتيح لها نوعاً من التطور المستقل الذي لا يخضع إلا لقوانينه الذاتية، وهذا بالضبط ما يعمي أغلبية الناس عن كشف واقع تبعية الأيديولوجيا كمضمون لأصلها، إلى ما وراء ظاهر تاريخها، أي إلى الواقع المتمثل بأنماط الإنتاج المادية.

رغم أن ماركس لم يتطرق مباشرةً إلى موضوع الهوية، إلا أنه كان يعتقد في الحصيلة أن الطبقة هي التعبير الأهم للوعي الاجتماعي، وصراع الطبقات هو المحدد الأساسي لمجرى التاريخ، ما يعني أن القوانين الطبيعية للإنتاج الرأسمالي هي المولدة للعناصر البانية لمجموع مظاهر المجتمع، وتصبح بالتالي معها الهوية الطبقية تعبيراً عن مجرى التاريخ ومحدداً أساسياً للولاءات والصراعات. ولا تخلو كتابات ماركس من ازدراء لأشكال الانتماء ما قبل الرأسمالية واحتقارها ولو أنها لم تشكل موضوع دراسة له في ذاتها. فليس للطبقة العاملة وطن، وفي النهاية لن تستبدل طبقة بأخرى بل ستؤرخ حركة الصراع الطبقي لنهاية التاريخ الطبقي وتقسيم العمل وبداية التجمع الحر للأفراد.

إن الثورة الاجتماعية ليست ضرورية فحسب، بل ممكنة أيضاً بنظره، بشرط توفر الظروف الطبقية المناسبة، وهذا ما عبر عنه بوضوح في كتابه **الأيديولوجيا الألمانية** ثم بيان الحزب الشيوعي. فبين نصوصهما تتبلور الهوية الشيوعية التي اعتبرها المآل الحتمي لمجرى التاريخ.

لم يكن ماركس يطرح الشيوعية كحالة طوباوية تمثل نموذجاً مرجعياً مثالياً، بل كان ينظر إليها باعتبارها مآلاً وحصيلة حتمية لمسار المنظومة الرأسمالية ولتطور القوى المنتجة. لذلك كانت الشيوعية بالنسبة إليه حركة تاريخية «واقعية» تعني نهاية «تقسيم العمل» المأجور الذي يفرضه رأس المال، وينبغي أن تستبدل بالتشارك الحر للأفراد عبر التعاون الإرادي، مما يؤدي ولأول مرة في التاريخ إلى التطور الحر للأفراد بما يتجاوز التخصص والتفاوت الذي يشوّه الشخصية، ولتحقيق ذلك وإقامة المجتمع الشيوعي ينبغي إطاحة «الدولة»، لكي يتمكن الأفراد بحرية من تحقيق شخصيتهم وتطوير كل إمكاناتهم في مجالات الحياة بعيداً من الإكراه والاستلاب[٧].

---

(٧) كلود دوبار، **أزمة الهويات: تفسير تحول**، ترجمة رندة بعث (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠٨)، ص ٨٧ ـ ٨٩.

كيف سيحدث هذا؟ قاده التحليل إلى أن المجتمع البرجوازي الذي يدمر الجماعات القديمة كافة ليحل محلها بحكم المصلحة وسلطة رأس المال هو نقيض الجماعة، وبالتالي فالدولة التي تدير المصالح البرجوازية هي العقبة أمام المجتمع الشيوعي، لذلك لا بد من تسريع الثورة الشيوعية التي راهن عليها ماركس وإنجلز. تتوقف هذه الثورة المرتجاة على تجذر الوعي الطبقي والنشاط الجماعي للبروليتارية. فهؤلاء الذين تستغلهم الطبقات البرجوازية حين يعون بؤسهم وشقاءهم وأنه ليس لديهم ما يخسرونه إلا أصفادهم، أو حين يصلون واقعياً إلى مثل هذا الوضع، يكونون قد اكتسبوا وعياً طبقياً يسمح لهم بتجاوز التباينات القومية والدينية والإثنية، مما يسمح لهم بأن يصبحوا ثوريين وأمميين ملتزمين عبر الحزب الشيوعي للقيام بالثورة الجماعية.

الوعي الطبقي عند ماركس لا علاقة له بـ «وعي الذات» كما كان الهيغليون يطرحونه، وقد عبر عن ذلك ساخراً في سجاله معهم على مدى صفحات كتاب الأيديولوجيا الألمانية. فالمسألة تتعلق بوعي طبقي يقوم على المصلحة المشتركة لـ «جماعة» الأفراد الأحرار. من هم هؤلاء وما هي شروط تكوّن هذه الجماعة؟

من الواضح أن ما يدعوه ماركس وإنجلز «التشارك الواعي للأفراد الأحرار» إنما يحيل على نحو مابعد رأسمالي سيتخذه المجتمع الشيوعي بفعل تبلور رسمة مشتركة في المجتمع تربط الأفراد ربطاً عضوياً، وهي وإن كانت تتأسس بأسلوب إرغامي وقسري في المجتمعات التقليدية والبدائية التي يهيمن فيها الشكل الجماعاتي، إلا أنها تتأسس بأسلوب إرادي في المجتمع الشيوعي. الرأسمالية والمجتمع البرجوازي هما المسؤولان عن تحطيم الشكل الأول التقليدي للجماعاتية (السلبية)، القسري والإرغامي، والثورة الشيوعية ليست إلا ولادة لشكل جديد إرادي تحتِّمه سيرورة المادية التاريخية.

فالأفراد في وعيهم هم نتاج صلات وعلاقات اجتماعية مادية، وهم لا يستطيعون بالتالي تغيير هويتهم وشكل وعيهم إلا حين يجري تدمير هذه الصلات والعلاقات السائدة، وتحويلها إلى صلات أخرى تتأسس فيها علاقات جديدة على شكل الاشتراكية التي تقوم على الهوية الجماعاتية (الإيجابية). سوف يعتنق الأفراد في هذه الحالة الهوية الشيوعية المعرّفة كبديل ثوري. مشكلة هذا التصور أنه لا يوضح كيف تنحّل الدولة، لكن الواضح فيه أنه لن يتم قبل إقامة «البديل» الممثل بالدولة الشيوعية التي سيشعر فيها الأفراد أنهم لم يعودوا بحاجة إلى «الدولة» لضمان السيرورة التاريخية بعد بلوغ شط الأمان. لكن ما حدث أن الأحزاب الشيوعية التي تسلمت السلطة فعلياً وبخاصة في الاتحاد السوفياتي، طوّرت أشكالاً للسيطرة وتوحيد الفكر ومكافحة أشكال الوعي «البرجوازي» و«القديم التقليدي» باعتباره رواسب فردانية ومخلفات برجوازية. وبهذا حصلت تقوية «جهاز الدولة» بدل إزالته، واستخدم لقمع كل أشكال الوعي المخالفة، وضد الفلاحين المندمجين بهويات جماعاتية أولية ما قبل رأسمالية، وضد المثقفين والتجار والموظفين العاجزين عن إجراء

قطيعة مع أفكار الطبقات المنتمين إليها. كل ذلك لحساب «طليعة» بروليتارية امتلكت هوية نضالية جماعاتية لم تتبلور إلا في دولة مركزية شديدة البيروقراطية[8].

ثانياً: نحو تفكيك الوعي السائد

مع ذلك فإن المفهوم الماركسي للهوية والوعي وللأيديولجيا كان له تأثير عميق في الفكر الحديث وخاصة مع الماركسيين من الجيل الثاني، ويذهب التنظير الماركسي مع لويس ألتوسير (L. Althusser) ١٩١٨ ـ ١٩٩٠ إلى محاولة سد الثغرات التي تشطر وحدة الواقع الاجتماعي بين بنية فوقية وبنية تحتية، وذلك من خلال التمييز بين الأيديولوجيا الكلية والأيديولوجيات الجزئية. فـ الأولى أقرب ما تكون إلى الثقافة، أي الإطار الاعتقادي والفكري العام المؤطر للمجتمع، أما الثانية فتعني الأيديولوجيا الطبقية، أو الجزئية العاملة في المجال السياسي والثقافي. فالمفهوم العام للأيديولوجيا بوصفها ثقافة يماثل ما يسميه دوركهايم باسم «La Conscience collective» الوعي الجمعي[9].

وفي رؤية تحليلية ثاقبة يفصل ألتوسير مفهوم «سلطة الدولة» عن مفهوم «جهاز الدولة». ذلك أن التاريخ قد شهد كثيراً من الانتفاضات والثورات المزعومة التي غيّرت مظهر سلطة الدولة من دون أن تمس جهاز الدولة القائم سابقاً. وهذا ما دفعه إلى طَرح مفهوم أجهزة الدولة الأيديولوجية (A.I.E.) الذي لم تهتم به الماركسية بشكل كافٍ. بهذا المفهوم الجديد تصبح سلطة الدولة قائمة على جهاز الدولة القمعي (أي الحكومة، الإدارات، الجيش، الشرطة، المحاكم والسجون). صفة «قمعي» تعني أن جهاز الدولة هذا وقوده العنف بشقيه، العنف الجسدي أو المادي المباشر، و(العنف الرمزي) غير المباشر. أما أجهزة الدولة الأيديولوجية فهي المؤسسات المختصة التي تعاون الدولة في فرض سلطتها دون أن تكون مؤسسات رسمية بالضرورة[10]. هذه الأجهزة الرديفة تتمثل بالجهاز الديني والمدرسي والعائلي والقانوني والسياسي والنقابي (أحزاب ونقابات) والإعلامي (صحافة ومختلف وسائل الإعلام) والمؤسسات الثقافية.

تبين المقارنة بين جهاز الدولة القمعي وأجهزة الدولة الأيديولوجية أن الأول يقع بأكمله في القطاع العام ويخضع لقيادة واحدة، في حين أن الأجهزة الأيديولوجية تقع بأغلبيتها في القطاع الخاص بما فيه من تعددية وتنوع، وهي بصفتها هذه محددات بانية للوعي الاجتماعي السائد وصانعة للهوية الاجتماعية والثقافية. وكما يقول منظِّر شيوعي آخر هو أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) (١٨٩١ ـ ١٩٣٧) إن المهم في المؤسسات التي تؤدي دور أجهزة الدولة الأيديولوجية هو وظيفتها والنشاط الذي تقوم به؛ فهي أجهزة أيديولوجية تابعة للدولة، لأن وجودها لا يتناقض مع وجود

(٨) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩٢.

(٩) محمد سبيلا، الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ١١.

(١٠) *La Pensée* (Paris), no. 151 (juin 1970), pp. 3-38.

الدولة بل يلتقي ويتكامل معها. والفارق الوحيد بينهما، أن وقود العنصر الأول «الأساسي» هو العنف، أما العنصر الثاني فوقوده الأساسي هو الأيديولوجيا، ويصرّ على وضع كلمة «الأساسي» بين مزدوجين، ذلك أن كلا الجهازين قد يلجآن لوقود غير وقودهما الرئيسي من أجل المحافظة على تماسكهما الداخلي، أو على الأقل، على واجهة إعلامية للاستهلاك الخارجي (الشرطة والمدرسة مثلاً).

كتب غرامشي أغلب تأملاته وفلسفته وأفكاره الناضجة في السجن، وقد تناولت أبرز المفاهيم التي التصقت به وعرفت عنه حتى اليوم: مفهوم الهيمنة الثقافية، ومفهوم المثقف العضوي(١١)، وكيف يتم التمييز بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني وشروط التغيير من أجل الاشتراكية. يعتبر غرامشي الهيمنة الثقافية أقسى كثيراً من الهيمنة الاقتصادية؛ فالثقافة البرجوازية المسيطرة يتبنى الجميع أفكارها بالضرورة، وخصوصاً الطبقة العمالية، وتتلبس تصوراتها، فتغدو الهيمنة ثقافية وفكرية وليست مادية فقط. وعليه، فان الطبقة المهيمنة هي التي تتحكم بكل المجتمع برضى المحكومين ومن دون أن يعارضها أحد. إن نظرية الهيمنة لدى غرامشي لا تنفصل عن مفهومه للدولة الرأسمالية التي يقول عنها بأنها «تقود المجتمع عن طريق القوة وعن طريق التراضي في الوقت ذاته». أما الدولة في رأيه فليست هي الحكومة، إنها المجتمع السياسي، حكومة وبوليس وجيش ومنظومة قانونية... ومجتمع مدني يضم الأفراد ومجالاتهم الاقتصادية. يسير الأول بطريق القوة ويسيّر الثاني بالتراضي... وهو يرى أن الرأسمالية الجديدة عرفت كيف تلبي بعض الإصلاحات متجاوبة مع مطالب النقابات والعمال خوفاً من أن تأكلها الثورة الشاملة ضدها، فحافظت على مكانتها في قيادة المجتمع من دون أن تخسر شيئاً.. إنها ذكية جداً إذ التفّت على أطروحة كارل ماركس التي تنبأت بانهيارها من خلال الثورة الشيوعية الشاملة عندما تصل البروليتاريا إلى حد الجوع، وهذا ما لم تجعله يحصل.

لا شك في أن غرامشي عزز المكانة التي يحظى بها الوعي كبعد أساسي في التغيير الاجتماعي، فقد جعل من لحظة «التطهير» (Catharsis)، أي الانتقال من المستوى الاقتصادي المحض إلى المستوى الأخلاقي السياسي والوعي بالمصلحة الحقيقية، بلورة لأسمى تحولات البنية التحتية إلى بنية فوقية في وجدان الناس، ونقطة انطلاق بالنسبة إلى فلسفة الممارسة (Praxis). تعيد هذه القراءة ترتيب الأولويات؛ بل تعيد التوازن إلى التحليل الماركسي من خلال تكثيف الإضاءة على البنى الفوقية.

---

(١١) يرى غرامشي أنه يمكن للمرء القول إن جميع الناس مثقفون، لكنهم لا يقومون بهذه الوظيفة بطريقة واحدة، فبعضهم: المثقفون التقليديون مثلاً، هم نواب وممثلون للطبقة المهيمنة، أما المثقف العضوي فهو صاحب رؤية ومشروع للتغيير مرتبط بمصلحة الجماهير والطبقات الكادحة، وبخاصة ما كان يسميه «الكتلة التاريخية» صاحبة القدرة والمصلحة بعملية التغيير. وكان يرفض فكرة المثقف المستقل.

وهو ما تابعه جورج لوكاش (Georg Lukacs) (١٨٨٥ ـ ١٩٧١) في كتابه **التاريخ والوعي الطبقي**[١٢]، من خلال استخدامه مفهوم «التشيّؤ» (La Reification) ليصف من خلاله الواقع السوسيولوجي للعمال في النظام الرأسمالي، بحيث أصبح كل عامل جزءاً من آلة ضخمة، لم يعد معها قادراً على الإبداع بسبب تفكيك عمله الذي سرعان ما ينعكس تفكيكاً لشخصيته وتزييفاً لهويته. يعيد العامل الحركات نفسها مئات المرات في اليوم، ويخضع لتنميط في أساليب الإنتاج، يتغير من جراء ذلك مفهوم العمل في حد ذاته، يفقد فيها العامل أي صلة بمستقبل السلعة التي شاركت يداه في تكوينها. والشخص الذي يحدد مصيرها النهائي هو رب العمل الذي اشترى قوة عمل العامل. تفضي هذه العملية إلى فقدان العلاقة الاجتماعية مع العالم الذي يحيط بالعامل، وبالتالي تتلاشى العلاقة الموضوعية بالسلعة. فرب العمل ـ حسب لوكاش ـ قضى بهذه العملية على المعنى الاجتماعي بتقسيمه العمل إلى ذرات صغيرة، وبتقديمه قيمة التبادل على قيمة الاستخدام، وبتحطيمه إمكانية الإبداع عند العامل الذي يعيش عوارض الانسلاب والتشيؤ، وبالتالي يصبح وعيه مستلباً ومزيفاً وفاقداً هويته الطبقية. يخلص لوكاش إلى أن الدائرة مغلقة والحلقة مقفلة، وأن نظاماً كالرأسمالية يفترض مواقف جذرية على الصعيد الاقتصادي والأيديولوجي بما يدفع عملية إنضاج الوعي الطبقي.

أعاد لوكاش الاعتبار للذات، فالتاريخ عنده ينتج من التفاعل بين الذات والموضوع أي من وعي الناس بالقوانين التي تحكمهم. وبعيداً من إقامة التوازن بين الطرفين كان لوكاش يميل إلى إعطاء الأهمية للوعي، باعتبار هذا الوعي لا يتحقق إلا في بلورة هوية الطبقة العاملة التي أحالتها الرأسمالية إلى بضاعة وسلعة، ولا يمكن لهذه الطبقة أن تتحرر إلا برفضها الكامل وغير المشروط لوضعها كبضاعة والتحرر من حالة التشيؤ التي تعيشها. لقد وضع لوكاش الذات مقابل الموضوع والوعي مقابل الوجود كقطبين متضادين تفسر حركتهما جدلية الممارسة وقدرة الذات على استرداد هويتها ووعي الوضع التاريخي الموجودة فيه وكيفية تحركها طبقاً لهذه المعطيات. بدا حينها لوكاش سائراً عكس الدوغمائية الماركسية التقليدية التي بقيت متمسكة بالعلاقة الجامدة بين الوعي والوجود، واتهم بالانحراف وأنه عاد إلى المثالية الهيغلية، لكن الإنصاف يقتضي القول بأن هناك اختلافاً واضحاً بينه وبين الهيغلية التي تعتبر أن العقل هو الذي يسيطر على التاريخ ويقوده ولا يشكل جزءاً منه، في حين أن الذات والهوية عند لوكاش هي في علاقة جدلية مع الموضوع وتأخذ قرارها انطلاقاً منه. وعليه فإن الجدلية عنده تضع الحرية داخل الضرورة نفسها وليس خارجها أو فوقها.

ثالثاً: الاتجاه النقدي.. «جدل التنوير» مجدداً

قدمت مدرسة فرانكفورت[*] إنتاجاً نقدياً متنوعاً وعميقاً شملت الفلسفة الوضعية والنزعة الأمبيريقية المتطرفة، وهي شهدت تحولات برز فيها أكثر من اتجاه، لكن ما يهمنا في هذا الفصل

---

(١٢) جورج لوكاش، **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة حنا الشاعر (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩).

هو ما يتعلق بإشكالية الهوية والوعي والأيديولوجيا والتي دشنّ الاهتمام بها هوركهايمر في «جدل التنوير» عام ١٩٤٤. والفكرة الأساسية لهذا الكتاب تدور حول تفسير حالة التسلط والهيمنة والتي لم تعد مرتبطة بأنماط الإنتاج المادية فقط وإنما بالتشكل الدينامي للوعي الإنساني، حيث تلعب التكنولوجيا الإعلامية الحديثة دوراً هاماً في صناعة الأفكار والثقافة العامة وتلعب السلطة ومن يملكونها من جهة أخرى، دور التحكم في ما يكتسبه الفرد من فكر وثقافة. فقد أصبح التسلط، حصيلة ونتيجة لعملية تشيؤ أصابت الوعي الذي تحكم فيه العقل الأداتي، والعقل الوظيفي، وبالتالي لم يعد التسلط والاستغلال ناتجين عن اللامساواة الاقتصادية فقط. لقد تم توظيف مفهوم التشيؤ لدى لوكاش في هذا المجال، لتتحول العلاقات بين الناس إلى ما يشبه «الشيء»، آخذة صفة الطبيعي، وما يترتب على هذا من نظرة في ثبات الواقع.

تعكس آراء هربرت ماركيوز (Herbert Marcuse) (١٨٩٨ ـ ١٩٧٩) قدرته المتميزة على استيعاب العصر، فقد نشر أفكاره في كتابات رئيسة مثل: العقل والثورة، وفلسفة النفي، والإنسان ذو البعد الواحد. وقد اتخذ ماركيوز من الفلسفة الوضعية موقفاً نقدياً صارماً، فهي من وجهة نظره تعني قبول الأوضاع القائمة، والوقوف منها موقف الرضا والتأييد[١٣]. فهو يرى «أن المنهج الوضعي قد هدم كثيراً من الأوهام اللاهوتية والميتافيزيقية لكنه مهد الطريق» لاستسلام الفكر لكل ما هو موجود[١٤].

وفي كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد** (*One Dimensional Man*) صاغ ماركيوز افتراضات أساسية، كشف فيها طبيعة التركيب السياسي القائم في المجتمعات الصناعية وتسلط وسائل الإعلام، وقد وصف المجتمع الصناعي بأنه عالم تسوده الاستبدادية الكلية، ليس فقط لأن لديه القدرة على القضاء على أي محاولة لمعارضته ونفيه فحسب، وليس فقط لأنه قادر على تجميع وتذويب هوية القوى الاجتماعية التي يمكن أن تعارضه، بل لأنه قادر أيضاً على استثمار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية، وجميع القوى الاجتماعية للذود عنه وحمايته، بمن فيهم ضحاياه، فالإنسان ذو البعد الواحد في نظر ماركيوز هو الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية. وإذا كان هذا الإنسان يتوهم بأنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع

(*) تميزت كتابات منظّري هذه المدرسة رغم الاختلافات فيما بينهم بموقفهم ضد الاستعمار والاستغلال الطبقي والاستبداد والهيمنة التكنوقراطية والبيوقراطية والعمل على تحقيق حرية الرأي وإنهاء كل مظاهر الاستغلال بين المجتمعات. وتعتبر إسهامات أعضائها النظرية والمنهجية لإعادة بناء النظرية الاجتماعية والتصورات الثقافية في هذا الاتجاه. نشأت في بداية العشرينيات من القرن العشرين في جامعة فرانكفورت لكن تبلورها الحقيقي بدأ منذ عام ١٩٣٠ على يد ماكس هوركهايمر (Max Harkhiemer)، وقد ضمت مجموعة من الباحثين من تخصصات مختلفة أبرزهم أدرنو (Adirno) وماركيوز (Marcuse) وفروم (Fromm) ثم أخيراً هابرماس (Habremas).

(١٣) محمد علي محمد، تاريخ الفكر الاجتماعي: الرواد والاتجاهات المعاصرة (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)، ص ٥٦٢.

(١٤) هربرت ماركيوز، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة وتحقيق فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٧٩)، ص ٣٠١.

والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية حاجاته، فهو شبيه بالعبد الذي توهم أنه حر بمجرد أن منحت له حرية اختيار سادته[١٥].

ويمارس المجتمع ذو البعد الواحد، وهو المجتمع البرجوازي، تزييف هوية ووعي أفراده من خلال استبدال الرقابة الخارجية المفروضة بنوع من الرقابة الداخلية المستبطنة. والمجتمع الصناعي لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب، بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية، حيث يمثل الفكر عدواً لدوداً لمجتمع السيطرة لأنه يمثل قوة العقل النقدية[١٦].

ويذكر ماركيوز أن وسائل تزييف الوعي في المجتمعات الصناعية المتقدمة قد تعاظم خطرها، حيث تلعب ثقافة المجتمع التكنولوجي دوراً هاماً في تزويد الفرد بضمير مرتاح سعيد، أي أُحادي البعد. فمن خلال القدرة الهائلة لتكنولوجيا الاتصال الجماهيري، أصبحت لديها القدرة على التخفيف من حدة التناقض بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي من خلال دمج قيم الأول بالثاني، وإعادة توزيعها على نطاق تجاري واسع[١٧].

يمكن أن نضع رايت ميلز (C. Wright Mills) (١٩١٦ ـ ١٩٦٢) في مؤلفه **الخيال السوسيولوجي** ضمن هذه المدرسة، فهو يعبر عن اتجاه نقدي جذري يواجه النزعة الوظيفية المحافظة، فقد كان يعتقد أن أولى مهام عالم الاجتماع الملتزم تتمثل بالكشف عن الوعي المزيف السائد في عصره. وتلك هي المهمة الأخلاقية والأكاديمية المنوطة بها العلوم الاجتماعية. وقد حاول ميلز في دراساته إبراز الدور الذي يقوم به الوعي الزائف في إعماء الأفراد عن إدراك الواقع الذي يعيشون فيه. وكشف الدور الذي تقوم به المؤسسات الدينية في الولايات المتحدة ومسؤوليتها في تكوين وعي مزيف عن العالم والذات على السواء، كما اتضح له وجود وعي مزيف خاضع لسيطرة الأسواق والآلات، وفي عبارة له نجده يكشف عن هذا الزيف قائلاً: «إن الوعي المزيف قادر على تحطيم الوجود الإنساني، وإفراز أفراد يبيعون يومياً قطعاً من أنفسهم، في مقابل نقود زهيدة ينفقونها على لهو يخلو من الإنسانية». ويؤكد «ميلز» فكرة الوعي المزيف من خلال مناقشته قضية الاغتراب في المجتمع الأمريكي، ويذهب إلى القول إن الناس في هذا المجتمع اغتربوا عن صميم الحياة الإنسانية، وأصبحوا أسرى الخداع الفكري الذي تمارسه وسائل الإعلام والاستغلال الاقتصادي الذي تفرضه الأسواق. ويخلص «ميلز» إلى القول بأن «إنسان منتصف القرن العشرين أصبح محاطاً بوعي مزيَّف، خلقته الميتافيزيقا، والرعب النووي، والحرب الباردة، والتأهب الدائم»[١٨].

---

(١٥) هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤)، ص ١٢.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٦.

(١٨) س. رايت ميلز، **الخيال العلمي الاجتماعي**، ترجمة عبد الباسط عبد المعطي وعادل مختار الهواري (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، ص ١٤.

استخدمت مدرسة فرانكفورت نموذجين للنقد: يتضمن النموذج الأول عملية «إعادة البناء»؛ بينما يضم النموذج الثاني «التحليل النقدي ذاته»؛ لذلك قامت بنقد معرفي شامل ثم اتخذت موقفاً نقدياً من التأثير الأيديولوجي للعلم والتكنولوجيا، باعتبارهما عاملين هامين في خلق شكل تكنوقراطي جديد للتسلط، وأفردت اهتماماً ملحوظاً بصناعة الثقافة وتشكيل الوعي والهوية أو ما كانت تسميه الأوجه الثقافية للتسلط[١٩]. أما أعمال «هابرماس» فقد جاءت لتعبِّر عن التقاء ثلاثة تيارات أساسية هي مناهج العلوم الاجتماعية، وتطور استخدام التكنولوجيا، ثم العلاقات المتبادلة بين العلم والسياسة والرأي العام في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة وهو ما سنفرد له حيِّزاً خاصاً في هذا الكتاب.

(١٩) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس (طرابلس، ليبيا: دار أويا، ٢٠٠٤)، ص ١٠٠.

الفصل الثاني

الهوية والثقافة والوعي... التفريغ الأيديولوجي

أَولى علماء الاجتماع الغربيون أمثال تالكوت بارسونز، وروبرت ميرتون، أهمية كبرى في أعمالهم للتحليل السوسيولوجي للمنظومات الفكرية في المجتمع. وقد أرجع «سوروكين» الأساس الواقعي للوعي بصورة رئيسة إلى شروط ثقافية ـ اجتماعية. أما «دوركهايم» فتحدث عن تبعية مقولة الوعي الجماعي للبنية الاجتماعية. ولكنه يفهمها بطريقة وظائفية تعمل كبنية نابعة من علاقة الزمان بالمكان[1]. وإذا كان ماركس يرى أن لكل طبقة وعيها، ففي مقابل ذلك كان دوركهايم يرى في الضمير الجمعي نتاجاً معاصراً مشتركاً لكل شرائح المجتمع الموجودة، إلى جانب مجتمع الماضي، وذلك بعد المرور بمرحلة التفاعل، شريطة أن يشكل هذا الضمير تضامناً آلياً، إذا كانت أجزاؤه متماثلة، وتضامناً عضوياً إذا كانت أجزاؤه متباينة[2].

أولاً: الوعي الجمعي كمدخل للإدراك.. إميل دوركهايم

عدّ إميل دوركهايم (Emile Durkheim) (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) **«الوعي الجمعي»** بأنه هو المصدر الحقيقي لعقلانية سلوك الإنسان حيث تتحدد العقلانية عنده بالنظر أساساً إلى الضمير الجمعي باعتباره يحدد القواعد المنظمة للسلوك الظاهري، بالإضافة إلى تشكيل غايات السلوك، والتي تشكل جوهر الشخصية الفردية»[3].

ويشير مفهوم **الضمير الجمعي** عند «دوركهايم» إلى المجموع الكلي للمعتقدات والعواطف العامة بين أعضاء المجتمع، والتي تشكل نسقاً له طابع مميز. ويكتسب هذا الضمير العام واقعاً ملموساً، فهو يدوم خلال الزمن، ويدعم الروابط بين الأجيال. ويؤكد «دوركهايم» أن الضمير

---

(١) أ. ك. أوليدوف، الوعي الاجتماعي، ترجمة ميشيل كيلو، ط ٢ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٢)، ص ٢٣ ـ ٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٣) علي ليلة، النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣)، ص ٥١٥ ـ ٥١٦.

الجمعي يعيش بين الأفراد، ويتخلل حياتهم، إلا أنه يكتسب مزيداً من القوة، والتأثير والاستقلال حينما يتحقق نوع من التماثل الواضح بين أفراد المجتمع. فالضمير الجمعي يعد نتاجاً للتماثل الإنساني، وهذا هو الوضع السائد في المجتمعات البدائية التي تتميز بالتضامن الآلي، حيث يسيطر هذا الضمير العام على عقول الأفراد وأخلاقياتهم. مع ذلك فإننا نجد أن لكل فرد ضميرين: الأول، هو الذي تشارك فيه الجماعة، وهو الذي تعبر عنه فكرة المجتمع الذي يعيش بداخلنا؛ أما الثاني، فهو خاص بالفرد ذاته. وحينما يسود التضامن الآلي في المجتمع تبرز فعالية القوى الجمعية واضحة ومعها يصبح الفرد على استعداد للتضحية بمصالحه وأمواله الشخصية في سبيل الأهداف الجمعية العامة[٤]. أما في مجتمعات التضامن العضوي الحديثة، فيسود التساند وينخفض تأثير الشعور الجمعي.

إن الضمير الجمعي في المرحلة الفكرية الأولى لـ «دوركهايم» كان يتكون من التصورات والعواطف الشائعة بين الأفراد، الذين يكونون أغلبية المجتمع، ومن ثم فهو ناتج من التماثل بينهم. لكن في كتابه **قواعد المنهج الاجتماعي** يعمق تصوره النظري معتبراً أن الضمير الجمعي بظواهره المختلفة يمارس ضغطاً قهرياً على الأفراد، تكوّن نتيجة هذا الضغط توليد نوع من التفاعل العقلي والعاطفي بينهم بما يدفعهم إلى الخضوع له كأفراد «إن روح الطاعة هي الشرط الضروري في وجود كل حياة اجتماعي»[٥]. يتكون الضمير الجمعي إذاً من المثاليات الاجتماعية، تلك التي تصوغ وجوده، وتمنحه واقعاً موضوعياً، لتحدد بقوة ما يدعوه «أساليب السلوك والإحساس والتفكير» ومع أن هذه المثل ليست إلا انعكاسات لتفاعلات تحدث في الواقع، إلا أنها تنفصل عن فردياتها، وتتجاوز المستوى السيكولوجي لتصبح جمعية أي صالحة لتفسير الأحداث الاجتماعية. ونجد في هذه المرحلة أن جميع نظم المجتمع ـ كالدين والأخلاق والاقتصاد ـ تلك التي يعتبرها «دوركهايم» أنساقاً أساسية في تكوين القيم والمثاليات، تتبلور لتصبح «العنصر المعياري» في تكوين الضمير الجمعي حسب تعبيره، وهو ليس إلا الهوية الاجتماعية المرادفة للانتماء إلى فئة ملائمة اجتماعياً[٦].

ربط «دوركهايم» الضمير الجمعي بالمثاليات الاجتماعية، فهي التي تجعل الضمير الجمعي حقيقة قائمة، وهو حين طرح العنصر المعياري المتمثل بنسق القيم الذي يشارك فيه جميع الأعضاء، توصل إلى أن ذلك يؤدي إلى عملية التطبيع الاجتماعي، فمن خلالها ينشأ الأفراد على الخضوع لهذه القيم. فإذا حدث انتهاك لأي منها تتحرك ميكانيزمات علاجية كثيرة لتصلح ما قد فسد. وتعد

---

(٤) نيقولا تيماشيف، **نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها**، ترجمة محمود عودة [وآخرون]، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الثاني (القاهرة: دار المعارف ١٩٧١)، ص ١٨١.

(٥) إميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمه وقدّم له محمود قاسم؛ راجعه محمد البدوي، قراءات نقدية في علم الاجتماع، الكتاب التاسع (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية؛ وزارة التربية والتعليم، إدارة الثقافة، قسم الترجمة والألف كتاب، ١٩٦١)، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.

(٦) كلود دوبار، **أزمة الهويات: تفسير تحول**، ترجمة رندة بعث (بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠٨)، ص ٢٨.

الاحتفالات الجماعية والدينية والطقوسية من الميكانيزمات المؤكدة لوحدة الجماعة، وذلك لأنها تزكي الشعور بالوحدة الجمعية للكل الاجتماعي[٧].

ابتكر دوركهايم مفهوم الأنوميا (Anomy) الناتج من فقدان القيم والمعايير الاجتماعية أو غيابها والمفضية بالتالي إلى التفكك الاجتماعي، ترجم المصطلح عربياً بما يعني اللامعيارية وافتقار منظومة السلوك إلى القاعدة التي يمكن بها وبناء عليها قياس أو تمييز السلوك السوي من السلوك غير السوي. في حالة انتشار حالة اللامعيارية تصاب القيم والأعراف والمعتقدات والقوانين في المجتمع بالضعف والوهن وتفتقد بذلك القاعدة التي تعتمد عليها بسبب عدم القبول أو الشعور عدم جدواها والقناعة بها وبالتالي يدخل الفرد والمجتمع في أزمة هوية. فالمجتمع الفرنسي الذي كان في زمنه ينتقل من بنية المجتمع الزراعي إلى بنية المجتمع الصناعي، من التضامن واللحمة إلى التفكك وهاجس الربح المادي هو المجتمع الأنومي بعينه. وفي هذه المرحلة الانتقالية التي ترافق الانتقال من بنية إلى بنية يصاب المجتمع بحالة من الفوضى واللانظام واللامعيارية، ما يجعل الأفراد حائرين تتجاذبهم أنظمة متعارضة من القيم، فيعيش البعض حالة اغتراب وتزداد معدلات الجريمة والانحراف والانتحار بسبب طبيعة المجتمع الطبقية الرأسمالية وعدم قدرة بعض الأفراد على التكيف مع التحولات الحاصلة. وقد استخدم روبرت ميرتون أيضاً مفهوم الأنوميا في تحليلاته ليشير إلى عدم التطابق أو التناسق بين البنية الاجتماعية والبنية الثقافية ضمن البنية الاجتماعية العامة، وما ينتج منها من تجاذبات وتناقضات في القيم والمعايير.

في الخلاصة يعتبر إميل دوركهايم أنه في داخل كل فرد مكوِّنات ومعطيات جمعية تتمثل بالضمير الجمعي والذي يتشكل من أنساق القيم والأفكار والأحاسيس والعادات والرموز التي تعبّر عن شخصية الفرد، وتعبر في الوقت نفسه عن الجماعة التي ينتمي إليها. وهذا الضمير الجمعي هو النواة البانية للهوية الجمعية. ويرى دوركهايم أن التصورات الجمعية هي أعظم شكل للحياة النفسية (إنها نماذج للتفكير والعمل) يرسمها العقل لكي يسير عليها الأفراد، فهي أشبه بقوالب يصب الأفراد فيها سلوكاتهم وأفعالهم وأعمالهم. إنها وقائع جُمدّت وتبلورت واستقرّت في شكل نماذج انتقلت إلينا ـ حسب وصفه ـ من الأجيال السالفة، وكل من يحاول أن يخالفها فإنه يقابل بمقاومة مادية ومعنوية تختلف في شدتها ودرجتها حسب نوع المخالفة وظروفها. إنه يرى أن الجماعة تفكّر وتسلك وتشعر بشكل مختلف تماماً عن أفرادها إذا كانوا منفردين، فالتجمع يؤدي إلى إنتاج الوعي الجمعي والهوية الاجتماعية.

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٨٣.

ثانياً: جدلية الأيديولوجيا والطوبى والأفكار كمنظومات... كارل مانهايم

على الرغم مما قدمه دوركهايم وفيبر تبقى أطروحة كارل مانهايم (١٨٩٣ ـ ١٩٤٧) وتفسيراته التي ضمّنها كتابيه **سوسيولوجيا المعرفة** (١٩٢٧) و**الإيديولوجيا والطوبى** (١٩٢٩) هامة في مقاربة هذا الموضوع؛ فهو مع اعترافه بضرورة تفسير الإنتاج الذهني في ضوء علاقته بالواقع، إلا أنه يعتبر أن نقطة انطلاق الفكر عموماً ليست جامدة بل ديناميكية وهي تتأثر بخبرات الحياة ونماذج السلوك التي تتجسد في مختلف الجماعات ذات الأنماط الاجتماعية العديدة. لذلك ينبغي رصد التبدلات الأساسية التي تجري على هذا الصعيد. فالبيئات الاجتماعية والجماعات التربوية والفكرية الفاعلة تؤدي دوراً أساسياً في تغيير مضمون المفاهيم والأفكار[٨]، والتي يمكن تفسيرها مباشرة من خلال مضمونها، أو بشكل غير مباشر من خلال علاقتها بالواقع وتحليل الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها، وإرتباطها بالتالي بمنظومة الأفكار التي تنتمي إليها.

لذلك لا يجوز في رأي مانهايم تحليل الوعي المجتمعي من خلال مواقع طبقية واحدة، ذلك أنه سيتم في هذه الحالة تكوين قراءة أيديولوجية تحوي الأخطاء ونقاط الضعف التي يشتمل عليها مثل هذا النمط من الوعي. تعتبر نقطة انطلاق مانهايم أن أي أنماط فكرية لا يمكن أن تفهم فهماً كافياً طالما ظلت أصولها ومنابعها الاجتماعية مجهولة أو غامضة. صحيح أن الفرد فقط هو القادر على التفكير، إلا أننا نخطئ إذا استنتجنا أن أصل الأفكار التي تحرك الفرد موجودة في الفرد وحده، أو أنه يمكن شرح الأفكار والمشاعر على أساس خبرته بالحياة فقط. ذلك أن الذي يقوم بالتفكير ليس الناس عموماً ولا حتى الأفراد المعزولون، بل الناس في جماعات معينة، وضمن سياقات كانت قد طورتها لنفسها كأسلوب خاص في التفكير، وهو ما يمكن اعتباره تشكلاً لـ «هوية ثقافية» عبر سلسلة لامتناهية من ردود الفعل تجاه أوضاعها وبيئتها. وعليه فإن «الفرد يجد نفسه في وضع موروث ذي أنماط فكرية مناسبة لذلك الوضع، ويحاول أن يزيد أنماط ردود الفعل الموروثة إتقاناً، أو أن يستبدلها بغيرها، لكي يعالج بكفاءة أكبر التحديات الجديدة التي تنجم عن التغيرات والتحولات الجديدة في وضعه»[٩].

في الخلاصة يرى مانهايم أن الناس الذين يعيشون في جماعات لا يوجدون كأفراد منفصلين متميزين، ولا يواجهون أشياء الدنيا على المستوى التجريدي للعقل المتأمل، بل على العكس يتصرفون مع أو ضد بعضهم ضمن جماعات متنوعة التنظيم، وبينما هم يفعلون ذلك يفكرون مع الآخرين وضدهم. وبالتالي فإن «اتجاه هذا النشاط الجماعي هو ذاته الخيط المرشد الذي تنبثق منه مشاكلهم ومفاهيمهم وأنماطهم الفكرية»[١٠]، وهذا ما يجعلنا نستخدم مقدماته هذه للاستنتاج أن

---

(٨) Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1952), p. 176.

(٩) كارل مانهايم، **الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة محمد رجا الديريني (الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠)، ص ٨٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.

الهوية الاجتماعية والثقافية ـ رغم أنه لم يستخدم هذا المصطلح ـ إنما تتبلور طبقاً للسياق الخاص بالنشاط الجماعي الذي تشترك فيه الجماعة، حيث يميل فيه الناس دائماً إلى رؤية العالم المحيط بهم رؤية مختلفة.

ثالثاً: الجماعة والمجتمع... سيرورات الوعي والهوية

استخدم عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيز (Ferdinand Tonnies) (١٨٥٥ ـ ١٩٣٦) في كتابه *Gemeinschaft and Gesellschaft*[(١١)] أي **الجماعة والمجتمع** (*Community and Society*) المقابلة الثنائية بين مفهومين لدراسة العلاقات الاجتماعية بين نوعين من الحقائق الاجتماعية يعتمدان على نموذجين من الإرادة: فالصنف **الأول** يتضمن الإرادة الطبيعية ويتمثل بمفهوم الجماعة؛ أما الصنف **الثاني** فيتضمن الإرادة العقلية ويتمثل بمفهوم المجتمع، حيث يرى أن المجتمعات تتباين في طبيعة العلاقات ونمط الإرادة الذي ينظمها وذلك حسب نموذجين مثاليين للمجتمع.

تتميز علاقات النوع **الأول** بالحميمية والخصوصية، إنها جماعات أولية طبيعية يولد الإنسان ويعرف بصفته عضواً فيها وليس فرداً مستقلاً، أي أن أنماط الانتماء فيها تقوم على الولاء والنسب والقرابة والدين، وتتأسس عليها التضامنات الأولية والعصبيات وعلى ضوئها يتحدد الوعي بالهوية، كما أنها تتميز بالعيش سوية وبوجود العاطفة بين أعضائها، ومن أمثلته العلاقات بين أفراد الأسرة والقبيلة والمجتمع الريفي حيث تكون قواعد الضبط فيها مطاعة عن رغبة وبشكل دقيق، أما النوع **الثاني** فتتميز علاقاته بالتعاقدية والنفعية والضبط الرسمي الذي يُفرض على الأفراد من الخارج وليس من داخل الجماعات الأولية كما هو الحال في مجتمع المدينة، ويتحدد فيها الوعي بالهوية على أساس المصالح والتعاقدات والاتحادات التدامجية الحرة.

وقد وظف **ماكس فيبر** (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) هذا التفريق بين المفهومين في مقاربة تونيز ليشير إلى أن الأنماط الجماعاتية تتأسس على العلاقات الاجتماعية المبنية على الشعور الذاتي، التقليدي أو الانفعالي، وينتج منها نوعان من الروابط الاجتماعية: **الأول**، يستند إلى قوة التقليد والصلات المنقولة بالنسب والموروثات الثقافية؛ **والثاني** ينتج من التماهي الجماعي والانفعالي مع الزعيم «الكاريزمي»، وهذا النوع مسيطر على سبيل المثال في تكوين الأسر التي تجمع بين النسب والعلاقات العاطفية، لكنه موجود بدرجات متباينة في كل التجمعات البشرية ما إن تتطور فيها مشاعر انتماء.

---

(١١) يعتبر هذا الكتاب الذي صدر عام ١٨٨٧ أحد كلاسيكيات علم الاجتماع حيث ترجم وطبع عشرات المرات وبأكثر من لغة.

أما الأنماط المجتمعية التي تقوم على أساس تطويعي تدامجي[١٢]، فتتأسس فيها العلاقات الاجتماعية على التراضي أو على تنسيق مصالح معللة عقلياً بوصفها نتيجة أو غاية. ويدافع فيبر عن أطروحة تغلّب السيرورة العقلانية لتطور العلاقات الجماعاتية باتجاه التجمعات الاجتماعية (الأسرة والدولة الأمة والشركة...) بوصفها «خلائط» من قيم ومصالح، ومن علاقات جماعاتية وتطويعية اجتماعية.

وعندما يحلل سيرورة العقلنة يرى أن أول ما يميز الأشكال الجماعاتية في التاريخ البشري هو سيطرة الفكر السحري الذي يجسد عملياً المعتقدات «غير العقلانية» في الجماعة، وفيها يعتبر الساحر شخصية كاريزمية استثنائية، والذي تحول مع الديانات المحلية إلى شعائر أكثر عقلنة، ثم مع الأديان الكونية الكبرى إلى محطة أساسية في العقلنة الدينية التي انتشرت إلى حد كبير بفضل انتشار الكتابة واحتكار فئة اجتماعية (الكتبة والرهبان وكبار الموظفين..) للسلطة الرمزية الضرورية لتعزيز البنى السياسية الممركزة في أرض شاسعة أحياناً. داخل هذه النخب المتعلمة الشايعة للأديان الكونية الكبرى تطور شكل هوياتي غير مسبوق، شخصي وتأملي في آن، سمح للدين وللأخلاق بأن يصبحا لوقت طويل مجال تعبير عن أنا مستقلة، متمايزة عن دورها الاجتماعي.

يربط ماكس فيبر هذا التطور بسيرورة العقلنة المتزايدة للمعتقدات الدينية التي اكتشفها في جميع الأديان الكبرى. مع التجريد المتزايد في العقائد وضرورة تطبيقها عملياً في الحياة اليومية، يصبح الدين أكثر استبطاناً، وأكثر أخلاقية. وقد شهد تاريخ المسيحية في الغرب تحولاً آخر بالغ الأهمية في سيرورة العقلنة، وتمثل بإعادة النظر في استئثار الكنيسة الرسمية بدروب الخلاص المشروعة، حيث ظهرت البروتستانتية التقشفية الطهرانية لتطرح نقل التقشف العقلاني إلى الحياة المدنية، فجمعت في وحدة منهجية بين أخلاقيات العمل والمهنة وبين يقين الخلاص، فأتاحت بذلك للإنسان العادي أن ينجز واجبه الأخلاقي عبر نشاط عقلاني وفق إرادة إله متعال. تأسست أطروحة فيبر على وجود ولادة نمط جديد تأسس على توافق رمزي بين الأخلاق الطهرانية للكالفينية التي تربط بين المهنة والعمل والدعوة (Beruf) وبين روح الرأسمالية التي تتضمن إدارة الاستثمارات وتوجيهها نحو المستقبل، وهكذا ترسم شخصية المتعادل الطهراني نشوء شكل هوياتي جديد في التاريخ[١٣].

في هذا الشكل الهوياتي أصبح «إهدار المرء لوقته هو أسوأ الخطايا» وأصبح العمل هدف الحياة مثلما حدده الله، وهذا يعني أننا نتعرف إلى قيمة العمل عبر الثمار التي يحملها «فقد ورث الإنسان عن الله واجباته تجاه الثروات التي أوكله بها: وهي أن يضاعف عددها» هكذا ولد السلوك

---

(١٢) يستخدم ماكس فيبر مصطلحين ألمانيين للإشارة إلى أنواع الرابط الاجتماعي (Vergesellschaftung, vergemeischaftung) وقد تُرجم هذان المصطلحان إلى (Sociétisatistion, communalization) وإلى العربية ترجم هذان المصطلحان بما يعني تدامجاً جماعاتياً وتدامجاً تطويعياً. ونعتمد في هذا العرض على: دوبار، **أزمة الهويات: تفسير تحول**، ص ٦٠.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

العقلاني المتأسس على فكرة البيروف (Beruf) وولدت منظومة أخلاقية برجوازية من روح التقشف المسيحي الذي يحرم البذخ والاسراف ويدفع إلى الاستثمار والعمل والنجاح باعتباره علامة على الإيمان الصحيح، وهذه كلها تشكل عناصر «الهوية المقاولاتية الرأسمالية».

تزامنت ولادة الرأسمالية الحديثة مع بروز هذا الشكل التاريخي الذي رسم نهاية العقلنة الدينية وأدى إلى ولادة شكل جديد تماماً للمؤمن الطهراني المقتنع بتحقيق خلاصه الأبدي عبر نجاح مشروعه. إنها «العقلنة القيمية»، والتي يعتبرها فيبر غير أداتية، أخلاقية أكثر منها اقتصادية، حرضت أوائل المقاولين البروتستانت الذين أسهموا في ازدهار الاقتصاد الرأسمالي. إلا أن سيرورة هذه العقلنة ومآلها تبدو عنده مفتوحة على عدة فرضيات، وهذا ما دفع فلاسفة مدرسة فرانكفورت (هوركهايمر وأدورنو) إلى نقده، معتبرين سيرورة العقلنة التي يطرحها مجرد تبرير وفرض للمنطق الرأسمالي الأكثر افتقاراً إلى أي بعد أخلاقي. وهو ما يناقشه كلود دوبار معتبراً كل السرديات والتمظهرات السابقة «مأزومة». إذ إن هوية المقاول «العقلاني» التي تفرض على السوق منطقاً اقتصادياً رأسمالياً، لا رجاء فيه وبعيداً من المساواة، تماماً كهوية «المناضل الثوري» المندمج بهوية شيوعية، لا تستطيع أي منهما القيام بدور القطب الجاذب لمماثلة هوياتية مشتركة وشرعية، مرغوب فيها عالمياً. فبعد قرن من الحروب كانت من بين أكثر الحروب فتكاً في التاريخ، ومن الشموليات السياسية التي سحقت الأفراد باسم حركة التاريخ، ومن التفاوتات الاقتصادية المتزايدة وغير القابلة للتبرير، ومن الإقصاء المكثف لكل الذين لا يتوصلون إلى الحداثة، لم ينجح أي شكل هوياتي بفرض نفسه كمرتكز لتصور تاريخي جديد[14].

رابعاً: التشكل والتفكك... الانبناء والهابيتوس

يقدم نوربرت إلياس[15] مقاربة مختلفة تعتبر أنه «ليس هناك هوية لـ «الأنا» دون هوية لـ «النحن»، حيث يرى أنه لا يمكن الفصل بين الفرد والمجتمع، فلا يوجد مجتمع بلا أفراد، فهما وجهان لبنية واحدة، كما أن العلاقة بينهما هي علاقة تأثير وتأثر، بحيث إن المجتمع يمارس تأثيره في تكوين شخصية الفرد، ولذلك يقترح عبارة «هوية نحن ـ أنا» لتفسير السيرورة التاريخية أو الحضارية، وذلك من طريق رصد «توازن نحن ـ أنا» والتقاط تحولاتها في المراحل التاريخية كافة، وكيف تغيرت «أولوية هوية الأنا على النحن».

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٥) يعد نوربرت إلياس (Norbert Elias) من أهم السوسيولوجيين الألمان، ولد سنة ١٨٩٧ في بريسلو (Breslau) بألمانيا، وتوفي سنة ١٩٩٠ بأمستردام في هولندا. ويتميز ـ سوسيولوجياً ـ بكتابه القيم حول سيرورة الحضارة، وصدر عام ١٩٣٩ في مجلدين تحت عنوان حضارة القيم، وديناميكية الغرب وأضيف إليه مجلد ثالث وهو مجتمع البلاط. وله مؤلفات أخرى، مثل: السوسيولوجيا والتاريخ، ومجتمع الأفراد، والرياضة والحضارة، وموزارت: سوسيولوجيا العبقري، والالتزام والحياد: مدخل إلى سوسيولوجيا المعرفة.

التعارض الذي يقدمه إلياس بين «هوية نحن ـ أنا» يعكس التعارض بين الكلياني (الذي يميل إلى الاجتماعي ممثلاً بـ «النحن»)، والفرداني (الذي يميل إلى الرابط الذي تهيمن فيه الأنا)، وهذا التعارض بين الفرد والمجتمع هو تعارض ملازم داخل السيرورة التاريخية، وبالتالي لا يمكن عزل أي تاريخ عن هذا التعارض.

وتاريخ البشرية مزدحم بالقبائل والإثنيات التي تسيطر فيها هوية «النحن» بصورة كاملة على الـ «أنا». ويشير إلياس إلى أن أوائل علماء الاجتماع اعتبروا ولزمن طويل أن أفراد هذه المجتمعات البدائية مجردون من أي «وعي فردي»، فعلى سبيل المثال اعتبر دوركهايم أن «الوعي البدائي هو بالكامل خارج الذات في تلك المجتمعات، حيث يتماهون تماماً مع أدوارهم الجماعية، خاضعون تماماً للـ «نحن» في بقائهم المادي ومماثلتهم الشخصية[16]»، التي تحددها علاقاتهم «الجماعاتية المحضة» وتعريفهم ذواتهم التي يحددها النسب. فالأشكال الأولية للمماثلة في مثل هذه الجماعات تقوم على اعتبار الرابط الاجتماعي لديها يتمثل بروابط الدم والدين واللغة والعادات». حيث يغيب عن مثل هذه الروابط التمايز ويكون كل فرد فيها قابلاً للاستبدال بغيره.

يتبنى نوربرت إلياس مقاربة سوسيولوجية توفيقية تجمع بين الفهم والتفسير، بين التصور الكلي عند إميل دوركهايم والتصور الفردي عند ماكس فيبر، بين الفعل والبنية المجتمعية عبر عملية الانبناء والهابيتوس. لذلك تميزت مقاربته في أنها انبنائية بامتياز (Configuration). بمعنى أن الواقع الاجتماعي يبنى من قبل الأفراد والفاعلين المجتمعيين، وذلك يتم على ضوء خبرات ماضية مستضمرة، أو خبرات حاضرة تستمد من الحياة اليومية، أو تتكون بواسطة الهابيتوس. وتشتغل هذه الخبرات على أساس أنها جبريات لاشعورية ولاواعية. وعلى الرغم من ذلك، يقوم الأفراد بحساباتهم، ويتخذون قراراتهم. تشكل هذه الخبرات «هابيتوس» مجتمعياً، يتبلور في شكل قيم وفضائل وعادات ومعايير يتشربها الفرد انطلاقاً من المجتمع (الأسرة، والشارع، والقبيلة، والوطن، والأمة...). بمعنى أن القيم تنتقل عند الأفراد من جيل إلى آخر، فيتمثلونها على أساس أنها معايير ومقاييس للتكيف والتطبع مع المجتمع. وتشكل هذه المعايير والتصرفات والسلوكيات أدوات للمراقبة الذاتية والمحاسبة الشخصية. وهذه كلها مستمدة من المجتمع ومن حياة الأفراد اليومية على حد سواء. حيث يمارس المجتمع تأثيره في الفرد، كما يمارس الفرد تأثيره في المجتمع باختياراته وقراراته وإبداعاته.

في ثلاثيته حول **سيرورة الحضارة** يدرس نوربرت الحضارة في أوروبا الغربية ويجعلها موضوعاً للتفكيك السوسيولوجي اعتماداً على النبش التاريخي والسوسيولوجي، معتمداً رصد آداب السلوك في الحضارة الغربية، ابتداءً من العصور الوسطى إلى غاية القرن العشرين.

---

(١٦) دوبار، المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣. نعتمد في هذا العرض على مناقشة كلود دوبار لأفكار إلياس. والتي سنقوم بنقدها وتطويرها.

أدخل نوربرت إلياس في التحليل التاريخي والسوسيولوجي للغرب مفهوم حضارة آداب السلوك. وفيها يعتبر أن الحضارة هي مسألة آداب السلوك، وبخاصة تلك المتعلقة بالقواعد الصغيرة والكبيرة التي تفرض نفسها على استخدام الجسد وإشباع الحاجات والغرائز والرغبات البشرية. يشرح إلياس كيف أن هذا البعد الأخلاقي عرف تطوراً ملحوظاً في أوروبا بدءاً من عصر النهضة، فقد كان الإنسان القروسطي يعيش في نوع من البربرية الساذجة إلى حد ما، وفي حرية حقيقية بخصوص التعبير العنيف عن مشاعره ورغباته، ولإشباع حاجاته الأكثر مادية، دونما انشغال بنظرة الغير. وبدءاً من القرن السادس عشر، شرع كل ذلك (اللياقة، وآداب الطعام، وقواعد الحياء، والحشمة) بالقوننة عن طريق نبلاء البلاط. وفي القرن الثامن عشر، استولى البرجوازيون على آداب السلوك هذه. وفي القرن التاسع عشر، بلغت الحركة أوجها وشاعت أيضاً؛ كان العصر عصر الأخلاق الطهرية التي تدعى «النظافة أو العناية الصحية».

يخلص إلياس إلى أن سلطة الدولة هي المحرك الحقيقي للحضارة، فقد تحول المحاربون الإقطاعيون إلى نبلاء البلاط، وشكلوا ما يسمى السلطة الملكية. ومن ثم، فقد فرض الأمير أو الملك قواعد اللياقة على حاشيته والمحيطين به، ثم ترابط المجتمع عضوياً ووظيفياً، بعد صعود البرجوازية، وازدياد تقسيم العمل بين أفراد المجتمع الواحد، أصبحت آداب السلوك خاضعة للمراقبة الذاتية والضبط الداخلي[١٧].

ما كان لهذا الأمر أن يحدث دون تدجين المحاربين، وتحويلهم إلى نبلاء في البلاط، وفي الوقت ذاته، كان المجتمع يغتني ويزداد تعقيداً، حيث أصبح الناس أكثر اعتماداً بعضهم على بعض، وارتبطوا عضوياً من طريق تقسيم العمل. ولم يعودوا قادرين على العيش منفصلين في جماعات منغلقة على نفسها.

وظف نوربرت إلياس مصطلح الهابيتوس في الثلاثينيات من القرن العشرين، قبل أن يستعمله بيير بورديو في كتاباته السوسيولوجية المتنوعة. وقد استخدمه ليعني به تلك المعرفة المجتمعية المستضمرة أو المخزنة لدى الأفراد بشكل غير واع، بحيث تتجذر مع مرور الوقت بفعل الأسرة أو المؤسسة أو الحزب أو الدولة، وتصبح بالتالي، تدل على هوية الفرد، كما تدل على هوية الجماعة. ويحيل هذا على ما يسمى التنشئة الاجتماعية أو التطبع أو الاندماج الاجتماعي، سواء أكان فردياً أم جماعياً. أي: تشرُّب الأفراد مجموعة من المعايير والقيم والعادات المجتمعية، بفعل الاحتكاك والتطبع والتماثل مع البنية الموضوعية. ويتميز الهابيتوس بالديمومة والتحول والتطور التاريخي،

---

(١٧) فيليب كابان وفرانسوا دورتييه، محرران، علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية ـ أعلام وتواريخ وتيارات، ترجمة إياس حسن (دمشق: دار الفرقد، ٢٠١٠)، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

وبانتقاله من جيل إلى آخر. لذلك ركز في دراسته الحضارة الغربية الأوروبية، على الهابيتوس الوطني والهابيتوس الهوياتي، ما يعني هذا أن كل دولة لها هابيتوس خاص، يتخذ بعداً وطنياً وهوياتياً[١٨].

يمكن بذلك افتراض وجود مظهر اجتماعي يتضمن سيطرة شكل هوياتي معيَّن يسميه كلود دوبار «الشكل الثقافي» يشار فيه إلى الأفراد بموقعهم في سلالة الأجيال وبموضعهم في بنى القرابة. إن هذا الشكل للمماثلة، حتى إذا لم يكن وحيداً بالضرورة، يعلو على غيره من أشكال بسبب الصلات الاجتماعية الخاصة التي تفرض سيطرتها. لكن شكل الهوية هذا سوف يتحول مع تطور الدولة ونموذجها ليصبح تطويعياً، أي موجهاً نحو النفاذ إلى منزلة اجتماعية، لا ترتبط بالولادة وحدها، بل بالتدرب على نظام رمزي جديد، وعلى استبطان أساليب جديدة في القول والتصرف والتفكير، تسهم السلطة في تكوينها وإعلاء شأنها، وهو ما يدعوه كلود دوبار «الشكل المجتمعي»، تمييزاً له عن الشكل الثقافي السابق. إذ لم تعد المنزلة تكتسب لدى الولادة بكل بساطة، بل يتوجب على المرء استحقاقها عبر النجاح في اختبارات تصادق عليها السلطة السياسية. من بين هذه الاختبارات يصبح اتقان الفرد أشكالاً جديدة من المماثلة ونظام السلوكيات الواجب اتباعه على ضوئها، أمراً حاسماً[١٩].

يعتبر إلياس أن القرن التاسع عشر كان محورياً في بروز شكل هوياتي جديد ومسيطر يتمثل بالنزعة الهوياتية القومية. فقد أدت هذه النزعة إلى حربين عالميتين كانت الأكثر دموية في التاريخ، وفيها ارتكبت جرائم هوياتية ضد الإنسانية. وقد تجذرت الوحشية النازية في أكثر المطالبات الهوياتية جذرية: «تلك التي تعرف الآخر بأنه الشر المطلق الذي لا بد من اجتثاثه. فالنزعة القومية المستندة إلى أيديولوجيا عنصرية وإرادة هيمنة، تؤدي إلى الإنكار المطلق للآخر ومحاولة إخضاع الآخرين. وبهذا يعتبر الحرب التي نتجت منها تحريفاً فجّاً لـ «سيرورة» الحضارة المزعومة باسم التفوق المزعوم على كل الحضارات الأخرى، طغت فيها الهمجية الحربية لزمن معين على البشرية بأكملها، إلى أن نشأت منظومة عالمية جديدة بعد الحرب ترافق معها ولادة هوية جديدة وتعريف جديد للنحن المعولمة والقومية والدولانية، تعتبر أن هوية البشر الرئيسية هي لغتهم وثقافة أمتهم أو إثنيتهم، وبالنسبة إلى أغلبهم يمر الاعتراف بها بالدستور الذي يمثل الدولة ـ الأمة أو الجماعة الثقافية[٢٠].

(١٨) «Termes clés de la sociologie de Norbert Elias,» *Vingtième Siècle: Revue d'histoire*, no. 106 (2010), pp. 29-36, <https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2010-2-page-29.htm>.

(١٩) يستخدم إلياس مجتمع البلاط في أوروبا كنموذج ومرجع للمجموعات الاجتماعية الأخرى، حيث يقوم بدراسته، ويبين كيف سيبذل البرجوازيون كل جهدهم لتقليد نبلاء البلاط واستجلاب قواعد حسن السلوك والتميز إلى الدائرة المنزلية. وبدورهم كيف سيقلد الفلاحون البرجوازيين متخذين معايير الأسرة البرجوازية نموذجاً لهم بحيث يقوم أسلوب تطويع جديد ومماثلة جديدة للأنا وللاندماج مع شكل جديد للنحن. لمزيد من التفصيل، انظر: دوبار، **أزمة الهويات: تفسير تحول**، ص ٥٤ واستجلاب قواعد حسن ـ ٥٥.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٦ ـ ٥٧.

الشكل الهوياتي المسيطر اليوم وفق إشكالية إلياس هو الشكل الذي يجمع «نحن» محددة الموقع، منظمة في دولة شرعية أو في مجموعة ثقافية (إثنية ـ دينية أو قومية أو إقليمية) تطالب باعتراف رسمي بالاستناد عموماً إلى أشكال أسطورية تبرر ترسخها الجماعاتي عبر اختراع تاريخ عريق و«أنا» تجري مماثلتها بمجموعتها المحلية وبثقافتها.

يناقش كلود دوبار هذا التصور الذي يدفعنا إليه إلياس مفترضاً أننا نشهد بروز سيرورة «نحن معولمة» لا تختزل بالعولمة الاقتصادية وحدها، ويشير إلى أنه لا يمكن حالياً أن نقوم بتعريف ملموس لتصور «أنا ـ نحن» يمكنها أن تحل محل التصور السائد حالياً في العالم. وبخاصة أن العالم يشهد بناء فضاءات اقتصادية تتجاوز الدول عبر السعي إلى فدرلتها، والاتحاد الأوروبي أحد هذه الفضاءات، لكنه مع ذلك لا يؤول أو يفترض بناء «هوية أوروبية»، بمعنى مشروع مشترك تتشاطره الأغلبية العظمى من سكان البلدان المعنية[٢١]، إذ تبقى «الهويات القومية» مصادر ومرجعيات تحتل الأولوية بالنسبة إليهم. بل إنها تميل إلى أن يعاد تفعيلها عبر التصور الأوروبي المختزل إلى سوق واسعة محررة من القيود، ومع ذلك تبقى مسائل «السيادة الوطنية» و«السياسة الاوروبية» مسائل نزاعية ومصادر انشقاقات تتزايد عمقاً.

خامساً: الوعي والمعنى في الحياة اليومية.. الظاهراتية

مؤسس الفلسفة الظاهراتية (الفينومينولوجية) (Phenomenlogical Approach)[٢٢] هو إدمون هوسرل الذي نُشرت أهم أعماله في العقود الأولى من القرن الماضي. وقد انصبّ اهتمامه على تطوير فلسفة «تنفذ إلى جذور معرفتنا ووعينا وخبرتنا». لذلك اهتم علماء الاجتماع وفق هذه المقاربة بدراسة البنى من جهة وعمل الوعي الإنساني من جهة أخرى، ومسلماتها الرئيسية ـ المضمرة غالباً ـ هي أن العالم الذي نعيش فيه عالم مصنوع في وعينا، أو في رؤوسنا. ولا يعني هذا بالطبع نكران وجود العالم الخارجي، بقدر ما يعني أن هذا العالم الخارجي لا معنى له إلّا من خلال وعينا به. وحيث إن عالم الاجتماع لا يهتم إلّا بما له معنى في هذا العالم، لذا يتعين عليه أن يفهم كيف يصنع البشر من عالمهم عالماً ذا معنى.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(٢٢) ترجع أصول الاتجاه الفينومينولوجي إلى فلسفة الظواهر التي قدمها «أدموند هوسرل» حيث قامت هذه الفلسفة في أحد فروعها على مناقشة الفرض التجريبي الذي تعتمد عليه العلومُ الطبيعية. ويرى «هوسرل» أن إحدى الدعائم التي يقوم عليها المنهج الفينومينولوجي هي التماس القضايا اليقينية في الشعور والأفكار، أو الذات وخبراتها من إدراك ووجدان وتخيل ورغبة وتذكر وشعور واعتقاد وحكم. والملاحظ أن علم الاجتماع الفينومينولوجي يعتبر تياراً نقدياً لعلم الاجتماع الكلاسيكي أو المحافظ، وامتداداً لبعض القضايا التي طورها ماكس فيبر. واستناداً إلى القضايا التي أسهمت بها الوضعية في علم الاجتماع فقد انطلقت فينومينولوجية «شوتز» لتعارض هذه القضايا، واتخذت موقفاً نقدياً من الوضعية وأشكالها الحديثة. فهي تعارض الاتجاه الكمي، ونزعة التجريد، وتتجه نحو دراسة الحياة اليومية، ودراسة علاقات التفاعل بين الأفراد من وجهة نظر الأفراد أنفسهم. انظر: أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، عالم المعرفة؛ العدد ٣٢٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ٣٨٩ ـ ٣٩٤.

ألفرد شوتز[٢٣]، وهو من تلاميذ هوسرل، حاول أن يبين كيف أننا نبني معرفتنا بالعالم الاجتماعي عبر فيض أساسي من التجارب المضطربة التي لا معنى لها. ونحن نفعل ذلك بعملية «تنميط»، من خلال تصنيف الخبرات والتجارب على أساس التشابه. وهو يعتبر أن أساس عالمنا الاجتماعي معرفة مسلَّم بها نكتسبها بالسليقة. وكل واحد منا ينظم هذه المعرفة على أساس ما نفعله في زمان ومكان معينين[٢٤]. هذه المقاربة:

ـ تفترض بداهة أن عقل الفاعل الاجتماعي ليس مجرداً، بل هو عقل تفاعلي يكتسب قواعد اجتماعية من محيطه الاجتماعي، وهو بهذا عقل تمت صياغته بما ينسجم مع المحيط الذي يعيش فيه.

ـ وعند تعايش الفاعل مع محيطه الاجتماعي وتفاعله مع الفاعلين الآخرين، يبدأ باكتساب خبرات اجتماعية حول عالمه المحيطي. وهو لا يفرِّط بهذه المكتسبات الاجتماعية، ويحرص على تخزينها في ذاكرته لتكون مرجعاً لمعارفه و«هويته» الاجتماعية والثقافية.

ـ يستخدم الفاعل هذه المكتسبات المعرفية المخزونة في ذاكرته والبانية لهويته عند تعامله اليومي مع الناس، الأمر الذي يمنحه رؤى جديدة حول علائق اجتماعية مستشرفة.

هذه الافتراضات التي انطلق منها شوتز، حول الفاعل الاجتماعي في حالة تفاعله مع الآخر، أراد من خلالها أن يصل إلى معرفة كيف يعرف الفاعل نفسه وكيف يتبادل الناس إدراكاتهم عندما يتفاعلون وبالتالي كيف تنبني وتتشكل الهوية الاجتماعية.

وفي هذ المجال تذهب المقاربة **التفاعلية الرمزية** (Symbolic Interaction)[٢٥] إلى القول أن التفاعل لا يتم فقط لاكتساب المعاني الاجتماعية، بل أيضاً للتعلم كيف يُكيف الإنسان نفسه مع متطلبات المجتمع التي تواجهه، ومنذ استخدام التفكير الواعي والإنسان يفعل ما يفعله من خلال انعكاس الوعي.

---

(٢٣) ألفرد شوتز (Alfred Schutz) (١٨٩٩ ـ ١٩٥٩): عالم اجتماع أمريكي من أصل نمسوي.

(٢٤) إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ العدد ٢٤٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩)، ص ١٥٠.

(٢٥) يمكن اعتبار جورج هربرت ميد (١٨٦٣ ـ ١٩٣١) مؤسس هذا الاتجاه، وذلك من خلال كتابه **العقل، الذات والمجتمع** (*Mind, Self and Society*) الذي جمع بعد موته من مذكرات طلبته المستمدة من محاضراته التي كان يلقيها عليهم. وقد بلورها في ما بعد هربرت بلومر (Herbert Blumer) وأضاف عليها مانفرد كون (Manfred Kuhn) ورالف تيرنر (Ralf Turner) وإرفنغ غوفمان (Erving Gaffman). يشير مفهوم التفاعلية الرمزية إلى التفاعل الذي ينشأ بين مختلف العقول والمعاني والذي يعد سمة مميزة للمجتمع الإنساني، ويستند هذا التفاعل الاجتماعي إلى أدوار الآخرين، وترجع أصول نشأة التفاعلية الرمزية إلى الفلسفة البراغماتية. فقد نشأت هذه الفلسفة في الولايات المتحدة خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ويرى بعض الباحثين أن نتاج هذه الفلسفة أمريكي خالص، لأنها أكدت أهمية الفعل والعمل في مقابل التفكير والمنطق والعقل، وهي بذلك تجسيد للحياة في المجتمع الأمريكي. انظر: محمد علي محمد، «التفاعلية الرمزية في علم الاجتماع المعاصر،» في: عاطف غيث [وآخرون]، **مجالات علم الاجتماع المعاصر: أسس نظرية ودراسات واقعية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢)، ص ٦٩ و٨٠.

لذلك اعتبر تشارلز كولي (١٨٦٤ ـ ١٩٢٩)، أن الفرد لا يولد مزوداً بالطبيعة البشرية، ولكنه يحصل عليها بالتدريج من المجتمع. ولذلك إن لفظَي المجتمع والفرد ليسا منفصلين[٢٦]. ويدعم كولي «العلاقة بين الفرد والمجتمع، والعلاقة بين الذات والمجتمع» من خلال مفهوم **«مرآة الذات»**، حيث أكد أهمية الاتصال الاجتماعي في الوعي بالذات. ويرى «كولي» أن الطفل يتعلم المقولات من الآخرين ويبدأ تكوُّن الوعي عنده معتمداً على خبراتهم التي اكتسبها منهم، ومن هنا جاء اهتمامه بقضية الوعي والذات، إذ يوجد بالفطرة شعور غريزي بالذات، لكن لا يمكن للإنسان أن يكون واعياً بذاته، إلا إذا أصبح ذاتاً اجتماعية، فالمجتمع هو الذي يضفي على الفرد الشعور الحقيقي بالذات. ويصل «كولي» من خلال تحليله مشاعر الذات ومراحل تطورها إلى نوع من الواقعية الاجتماعية. وهو يميز بين ثلاثة أنواع للوعي هي: **الوعي الذاتي**، وهو ما أفكر فيه عن نفسي، **والوعي الاجتماعي** وهو ما أفكر فيه عن الناس، وأخيراً **الوعي العام** وهو النظرة الجماعية للذات، والشعور الاجتماعي الذي يستغرق كل أعضاء الجماعة[٢٧]، وهو ما يعني أن الهوية محصلة تركيبية وتفاعلية.

ويذهب «كولي» إلى القول بأن النظام الاجتماعي يميل إلى تكوين شكل العقل العام، والذي لا يختلف في طبيعته عن الرأي العام. فاللغة والحكومة والمسجد والقوانين والعادات والأسرة والتعليم، والصناعة بمختلف أشكالها، كلها نظم تعمل على تشكيل الرأي العام، وبالحصيلة هوية الجماعة. وهذه العملية ليست مجرد تجميع لأحكام فردية مختلفة، لكنها تتشكل كمنظومة وسلوك تعاوني، يتم من خلالها الاتصال والتأثير المتبادل والمشترك، والمهم فيها هو امتداد الأفكار الناتجة من الانتباه والمناقشة والتفاعل وثباتها[٢٨]. ويقدم هربرت بلومر (١٩٠٠ ـ ١٩٨٦) أوجز صياغة للفرضيات التفاعلية:

١ ـ إن البشر يتصرفون حيال الأشياء على أساس ما تعنيه تلك الأشياء لهم.

٢ ـ هذه المعاني هي نتاج للتفاعل الاجتماعي في المجتمع الإنساني.

٣ ـ وهذه المعاني تحوّر وتعدّل ويتم تداولها عبر عملية تأويل يستخدمها كل فرد في تعامله مع الاشارات التي يواجهها.

هـذه الفرضـيات الـثلاث تتطابق تقريباً مع الأقسـام الـثلاثة لكتاب جـورج هـربـرت ميد (١٨٦٣ ـ ١٩٣٠): **العقل، الذات والمجتمع** الذائع الصيت، الذي يعتبر أن الاتصال الرمزي وغير الرمزي هو أساس المعنى المشترك، وهو يتطور في سياق عملية التفاعل الاجتماعي مولّداً المعاني، والمعاني تشكل عالمنا. هذا يعني أننا نخلق عالمنا بما نخلع عليه من معان. فعندما تثير الرموز في نفسي ردة الفعل ذاتها التي تثيرها في الآخرين، يمكّنني عندها النظر إلى نفسي كما ينظر إليّ

---

(٢٦) غريب محمد سيد أحمد، تشارلز هورتن كولي، سلسلة أعلام علم الاجتماع (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١)، ص ٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٠ و٤٠ ـ ٤٢.

الآخرون. فالطفل يبدأ باكتساب المعاني شيئاً فشيئاً، ويتعلم من خلال اللعب أخذ أدوار أفراد آخرين. وكلما كبر اكتسب وعياً أكبر وتعلم أن ينسق نشاطاته مع نشاطات الآخرين، وأن ينظر إلى نفسه كما تنظر إليه الجماعة، إلى أن يصبح قادراً على «أخذ دور الآخر العام» حسب اصطلاح ميد[٢٩].

ثمة طاقة تأويلية مكثفة يكتسبها الوعي الاجتماعي بالممارسة والمقاربة التفاعلية الرمزية تبقى منظوراً معرفياً في دراسة الذات والهوية، مركز اهتمامها هو دراسة الوعي والتفكير وعملياته وديناميانه في إطار تشكل الهوية والمعنى. فنحن نفهم البشر حينما نفهم ما يعتقدون أنهم يعرفونه عن العالم، أي نفهم معانيهم ومفاهيمهم عن أنفسهم. إنها مقاربة لدراسة الأفراد، مقاربة خاصة بالفعل الاجتماعي، ولا تحاول في أوضح أشكالها أن تصبح نظرية للمجتمع. وتفسيرها للفعل والوعي به، الذي هو مرتكزها النظري، قد اختار البقاء أقرب إلى عمليات التفاعل في جريانها اليومي[٣٠].

خلاصة

تبدو العلاقة الوثيقة حاضرة بقوة لدراسة إشكاليات الهوية والثقافة من جهة، وبين الوعي الاجتماعي والأيديولوجيا من جهة ثانية، فقد درست مختلف التيارات هذه الإشكالية وقدمت حولها مقاربات هامة، ولا تزال المناقشات مفتوحة منذ أن دشّنت الجدلية المادية التاريخية أطروحتها التي تقول إن إنتاج الأفكار والمفاهيم والوعي مرتبط أولاً وبشكل مباشر بالنشاط المادي وأنماط الإنتاج، وأن البشر بتطويرهم إنتاجهم المادي، تتغير علاقاتهم المادية والاجتماعية، ويتغيرون بتغير وجودهم الواقعي، فالحياة لا يحددها الوعي، بل إن الوعي تحدده الحياة.

تكمن الفكرة الأساسية في دراسات الثقافة والهوية والوعي في تحليل السيرورات التاريخية التي تؤدي بالمجتمعات إلى تدمير دائم للأشكال الاجتماعية القديمة لتحل محلها أشكال جديدة، بدءاً من بروز تصور جديد لأشكال الإنتاج كما تصور ماركس أو كما تصور الياس باعتبارها سيرورة تاريخية ونتاج تحول يؤدي لتفوق هوية «أنا» على هوية «نحن»، أو حتى من خلال «سيرورة العقلنة» كما تصورها ماكس فيبر، أو مع التفاعلية الرمزية وعمليات إنتاج المعنى الدائمة في الممارسة والحياة اليومية، كلها تذهب إلى أن السيرورة التاريخية هي التعبير عن مفهوم «الأزمة الهوياتية» التي ترتبط بوعي الأنا الشخصية والنحن المفككة القديمة، بما يؤدي إلى إعادة النظر في التصور القديم للأشكال الهوياتية السائدة.

---

(٢٩) كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٣٠) للاطلاع أكثر على هذه المقاربة، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٤٤؛ Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspectives and Method* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1969), and Larry T. Reynolds, *Interactionism: Exposition and Critique*, 2nd ed. (New York: General Hall Inc., 1990).

وإذا كانت الفردنة كحصيلة لسيرورة تاريخية في الغرب تؤكد التعارض بين الفرد والجماعة، وتـؤول إلى تفوق متزايد للأنا على النحن، إلا أنها لا يمكن أن تـؤول إلى أن يحل الفرد مكان الجماعة، ذلك أنه لا تكون، ولن تكون هوية بدون النحن من جهة، ولن يكون بالإمكان من جهة ثانية سوى استبدال شكل اجتماعي بآخر يؤدي إلى الانتقال من سيطرة النمط الجماعاتي المغلق الذي يختزل الفرد الفاعل في سجن جماعته الإثنية أو الطائفية ويبقيه سجيناً في تصورات وتعريفات نمطية محضة، باتجاه الشكل المجتمعي الذي يسود فيه النمط التدامجي التطويعي المعقلن.

إلا أنه مع العولمة أصبح المجال الثقافي بكل أبعاده مفتوحاً لتداعيات جديدة، ولعل هذا المجال بالتحديد من أخطر النتائج المترتبة على متغير الهوية والثقافة للأمم والشعوب التي أصبحت مكشوفة أمام مؤثرات وتحديات لم تعد تنفع معها الدفاعات الثقافية التقليدية السابقة للحفاظ على الخصوصيات والهويات الثقافية.

الفصل الثالث

الثقافة والديناميات البانية للهوية

إن قدرة الإنسان على إنتاج الثقافة هي أهم خاصية تميّزه عن باقي المخلوقات. فالعادات والتقاليد والأفكار التي يشارك فيها أفراد المجتمع والتجارب التي يمر بها الإنسان تستقر في أعماقه، ويستخدمها المجتمع جيلاً بعد جيل ويحولها إلى قيم وتراث جماعي.

ولكل مجتمع ثقافته الخاصة التي يتّسم بها ويعيش فيها، كما أن لكل ثقافة ميزاتها وخصائصها ومقوماتها المادية التي تتألف من طرائق المعيشة والأدوات التي يستخدمها أفراد المجتمع في قضاء حوائجهم، والأساليب التي يضعونها لاستخدام هذه الأدوات.

وبما أن الإنسان كائن اجتماعي، فإن سلوكه يصدر في أشكال وأنماط منتظمة، فيها شيء من الاطراد والتواتر. وفي ملاحظتنا كيفية ممارسة الإنسان شؤون حياته اليومية، وما يتطلبه ذلك من ألوان النشاط، نجد أن بعضها يتكرر بالصورة نفسها تقريباً. إن ملاحظة هذه الأنماط السلوكية، وإن كانت لا تعني الاتفاق التام بين سلوك الناس في المجتمع، إلا أنها تعني أن هناك عناصر مشتركة في هذا السلوك يمكن تجريدها.

والواقع أن صفة الاطراد والتواتر في الظواهر الإنسانية تشكل حقائق لا يمكن التغاضي عنها؛ فلولا ملاحظتها ودراستها لما نشأت العلوم الاجتماعية، ولما تأتى الوصول إلى قواعد عامة أو قوانين تمثّل خصائص سلوكية تميز علاقات الناس ومعاملاتهم في حياتهم المشتركة. وقد عني الباحثون بدراسة هذا التواتر والاطراد في السلوك الإنساني وفي الحياة الجماعية، واستخدموا لذلك ثلاثة مفاهيم، ما زالت تفعل فعلها كمتغيرات أساسية وهي: المجتمع (Society) والثقافة (Culture) والشخصية (Personality).

وقد استقطب هذا المثلث المفاهيمي (المجتمع ـ الثقافة ـ الشخصية) اهتمام الباحثين والأكاديميين ولا يزال. ولم يقتصر هذا الاهتمام على فرع من العلوم الإنسانية بحد ذاته، بل شمل مختلف الاختصاصات. وإن كان علم النفس يركز على الشخصية مثلاً، لكنه لا يهمل أثر

الثقافة والمجتمع فيها، وكذلك الأمر مع الأنتروبولوجيا التي تركز على الثقافة، لكنها تتعامل معها في المؤثرات الاجتماعية المختلفة. إن العلاقة وثيقة بين المفاهيم الثلاثة، وهذا ما يركز عليه السيوسيولوجي، فالتفرقة بينها هي مسألة نظرية، ذلك أن الظواهر التي تعبّر عنها لا ينفصل بعضها عن بعض في الحقيقة والواقع.

فالثقافة لا توجد إلا بوجود المجتمع، وعناصر المجتمع الأولى هي الأفراد، والفرد كائن اجتماعي، والمجتمع لا يقوم ويبقى إلا بالثقافة، وفيه تتكوّن شخصية الإنسان وتحمل سِماته. وعليه فإن الثقافة طريق خاص ومتميز لحياة الجماعة، ونمط متكامل لحياة أفرادها. إنها تعتمد على وجود المجتمع ومن ثم تمده بالأدوات اللازمة لاطراد الحياة فيه، بدائية أكانت أم حديثة.

إن الفرد في المجتمع قد يتفق مع بعض الناس في كل شيء، كما قد يتفق مع بعض الناس في بعض الأشياء، وقد لا يتفق مع أحد في أشياء أخرى. تلك هي مظاهر الاختلاف والاتفاق بين الأفراد والجماعات والمجتمعات، والتي تعود إلى الأسلوب الذي يعتمده الناس في حياتهم والذي يعتمد بشكل أساسي على طبيعة الثقافة السائدة في المجتمع، فضلاً عن عوامل أخرى تتعلق بالبيئة الطبيعية المحيطة. من هنا تبرز أهمية الثقافة كعنصر لا غنى عنه في الدراسة التي تهدف إلى التعرف إلى الحياة الاجتماعية للناس وبالتالي تفسيرها وفهمها.

وقد اكتسبت كلمة ثقافة (Culture) معناها الفكري في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. فالكلمة الفرنسية كانت تعني في القرون الوسطى الطقوس الدينية (Cultes) لكنها في القرن السابع عشر كانت تعبر عن «فِلاحة الأرض»[1]، ومع القرن الثامن عشر اتخذت منحى يعبر عن التكوين الفكري عموماً، وعن التقدم الفكري للشخص بخاصة، وعما يتطلبه ذلك من عمل، وما ينتج منه من تطبيقات. هذا هو المعنى الموجود في المعاجم الكلاسيكية. ولكن انتقال الكلمة إلى الألمانية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أكسبها لأول مرة، وقبل رجوعها إلى فرنسا، مضموناً جماعياً. فقد أصبحت تدل بخاصة على التقدم الفكري الذي يتحصل عليه الشخص أو المجموعات أو الإنسانية بصفة عامة[2]. أما الجانب المادي في حياة الأشخاص والمجتمعات فقد أفردت له الألمانية كلمة «حضارة».

ومع ذلك فإن مفهوم الثقافة سوف يمر بتحوّل آخر عند انتقاله من اللغة الألمانية إلى اللغة الإنكليزية، وقد قامت بهذه الاستعارة الأنتروبولوجيا الإنكليزية وتحديداً مع تايلور صاحب أشهر تعريف للثقافة، والذي أخذه أوائل علماء الأنتروبولوجيا الإنكليز والأمريكان أمثال سمنر (Sumner) وكلر (Keller) ومالينوفسكي (Malinouski) ولوي (Lowie) وفايسلر (Wissler) وسابير (Sapir) وبوا (Boas) وبنديكت (Benedict).

---

(١) الطاهر لبيب، سوسيولوجية الثقافة، ط ٥ (صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، ١٩٨٨)، ص ٦.

(٢) غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ٢ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات النشر، ١٩٨٥)، ص ١٣٠.

وصلت الأنتروبولوجيا في الولايات المتحدة إلى الحد الذي عرّفت فيه نفسها كعلم للثقافة. وفي الوقت الذي كان يتم فيه التمييز في بريطانيا بين الأنتروبولوجيا الطبيعية (دراسة تطور ونمو جسم الإنسان) وبين الأنتروبولوجيا الاجتماعية، كان الأمريكيون يقابلون بين الأنتروبولوجيا الثقافية والأنتروبولوجيات الطبيعية.

وفي أوساط علماء الاجتماع الأمريكيين اعتمد مصطلح الثقافة بشكل سريع، ونخص منهم سمول (Small) وبارك (Park) وبرغس (Burgess) وعلى الأخص أوغبرن (Ogburn).

لعل هذه اللمحة التاريخية عن تطوّر استخدام مصطلح الثقافة تساعد على تحديد المفهوم الذي أُخذ من اللغة الفرنسية ثم أعيدت ترجمته من اللغة الألمانية إلى اللغة الإنكليزية، وكان يضاف إليه في كل مرة مضمون جديد، سواء بطريق التعميم أم بطريق القياس، من دون أن يفقد معناه الأصلي، وإنما يكتسب معانيَ جديدة تكون دائماً أكثر بعداً من المعنى الأول. فمن «فِلاحة الأرض» كما كان يعني في اللغة الفرنسية القديمة، إلى المعنى السوسيولوجي في اللغة الفرنسية الحديثة هناك من غير شك فرق شاسع، كان ثمرة تطوّر شق طريقه بصورة يمكن أن نسميها متكاملة وبدون تقطّع أو انقطاع[3].

لا شك في أن أقدم التعريفات وأكثرها ذيوعاً حتى الآن هو تعريف الأنتروبولوجي الإنكليزي إدوارد تايلور (E. B. Tylor) (١٨٣٢ ـ ١٩١٧) والذي قدمه في كتابه **الثقافة البدائية** عام ١٨٧١، والذي يذهب فيه إلى التعريف الآتي: «الثقافة أو الحضارة بالمعنى الإثنوغرافي الواسع: هي كلّ مركب يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع معيّن»[4]. إن هذا التعريف الذي هو أقرب إلى الوصف، نقل الثقافة إلى مستوى الوقائع الاجتماعية التي يمكن ملاحظتها مباشرة في فترة زمنية محددة، كما يمكننا تتبع تطورها وهذا ما فعله تايلور نفسه.

ومنذ ذلك الحين طرحت العشرات من التعريفات بحيث أصبحت القائمة طويلة جداً. وقد جمع هذه التعاريف وصنفها وانتقدها كروبر وكلوكهون.

ويمكننا أن نقول من دون مبالغة أن هناك أكثر من مئة وستين تعريفاً للثقافة، لعلماء ينتمون إلى تخصصات مختلفة منها الأنتروبولوجيا والإثنولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس والطب العقلي والاقتصاد والسياسة والجغرافية، من الطبيعي أن يركز كل عالم يمثل تخصصاً معيناً على محكّات معينة، وأن يعطي ثقلاً لظواهر من الثقافة دون أخرى، بحسب ما ينصرف إليه اهتمامه النابع من تخصصه[5].

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٤) Edward B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 vols. (London: J. Murray, 1871).

(٥) سامية حسن الساعاتي، **الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي**، ط ٢ (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣)، ص ٣٤.

ولعل أبسط التعريفات وأحدثها تعريف روبرت بيرستد الذي ظهر في أوائل الستينيات والذي يعتبر «الثقافة هي ذلك الكل المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه، أو نقوم بعمله أو نتملكه كأعضاء في مجتمع».[٦] إلّا أن تعريف غي روشيه أكثر شمولاً وعمقاً، وهو استفاد قبل وضعه من كل التعاريف الأخرى ويقدمه على الشكل الآتي: «الثقافة هي مجموعة من العناصر لها علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل، وهي طرق صيغت تقريباً في قواعد واضحة اكتسبها وتعلمها وشارك فيها جمع من الأشخاص - تستخدم بصورة موضوعية ورمزية في آن معاً، من أجل تكوين هؤلاء الأشخاص في جماعة خاصة ومميزة»[٧]. ومن الواضح أن هذا التعريف استعان بصيغة دوركايم الموفقة جداً «طرق التفكير والشعور والعمل» وهي صيغة أكثر شمولاً وتركيباً من تعداد تايلور. ومن جهة أخرى فإنها أكثر وضوحاً من صيغة «طريقة في الحياة» (Way of Life) والشائعة في كثير من التعريفات. والأهم من ذلك أن هذا التعريف سيتيح لنا أن نلقي الأضواء على الخصائص الأساسية التي يتفق علماء الأنتروبولوجيا والاجتماع على الاعتراف بها للثقافة.

أولاً: اللغة والثقافة

والثقافة بلا لغة هي ضرب من المحال. وكلما صارت الثقافة أكثر تعقيداً، ازدادت الحاجة إلى الاتصال، لذلك فإن القدرة على التفكير الرمزي والمجرد هو ما تحتاج إليه اللغة. فاللغة والقدرة على الاتصال بها تعتبران شرطاً أساسياً وضرورياً لأي مجتمع إنساني، ولا يمكن تصور ثقافة بدونه. فعن طريقه تمكن الإنسان من إبداع المعرفة وتكوين ما نسميه بالسلوك الثقافي. وبالقدر نفسه فإن استخدام اللغة لا يعني قدرة الإنسان على الاستجابة إلى الرموز فقط، بل يعني كذلك قدرته على ابتكارها[٨]. وبالتالي يمكن القول بأن الرمز هو الوحدة الأساسية للثقافة شأنه في ذلك شأن الخلية في جسم الكائن الحي. والعالم الثقافي الذي يدركه الإنسان هو عالم رمزي يعبر عنه بالرموز، ومن خلالها أصبح قادراً على ابتكار المعاني وإكساب الطبيعة وأشيائها خصائص جديدة أمكن نقلها من جيل إلى جيل، على أساس من التمييز والاختيار والتنبؤ[٩].

يستحيل أن نحدد في أي نقطة في التطور البشري ظهرت اللغة لأول مرة، أو أن نقتفي أثر السبيل الذي انتهجته في تطورها حتى بلغت فعاليتها الحالية في نقل الأفكار. وأكثر صعوبة من هذا أن نتكهن بالشكل الذي كانت عليه اللغات الأولى، إذ لا تتوافر لدينا معلومات عن أي لغة سبقت عام ٤٠٠٠ ق. م. تقريباً عندما اخترعت الكتابة للمرة الأولى. وبالنسبة إلى مليون عام أو أكثر من تطور

(٦) Robert Bierstedt, *The Social Order: An Introduction to Sociology*, 2nd ed. (New York, McGraw-Hill, [1963]).

(٧) غي روشيه، مقدمة إلى علم الاجتماع العام، ترجمة مصطفى دندشلي، ٢ ج، ط ٢ (بيروت: مكتبة الفقيه، ٢٠٠٢)، ج ١: الفعل الاجتماعي، ص ١٩٨.

(٨) جلال مدبولي، الاجتماع الثقافي (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٢٦.

(٩) Anthony Giddens, *Sociology* (London: Polity Press, 2006), pp. 40 - 41.

البشر فإن ستة آلاف عام تعادل خمس دقائق من يوم بشري ليس إلا. وما إن تعلم الإنسان الكتابة حتى كان تطور اللغة قد اكتمل. إن أصل اللغة وتطورها سيظلان دوماً مجالاً لمختلف الاجتهادات الفكرية، أما وظائف اللغة فبالإمكان التحقق منها بسهولة. فاللغة أداة لكل من الفكر والاتصال، وهي بهذا تعتبر بحق أهم عنصر في بناء الإرث البشري الاجتماعي. وبفضلها تمكن الناس من أن ينقل بعضهم إلى بعض فكرة واضحة عن أوضاع ليست موجودة، وعن السلوك المناسب لها. ومعها لم يعد السلوك المتعلم متوقفاً على المصادفات، وإنما أمكن نقل المعرفة التي يمتلكها كل جيل إلى الجيل الذي يليه. وإذا كانت الثقافة البشرية مدينة للغة في ثروة محتواها التي تميزها عن الإرث الحيواني الاجتماعي، فإن اللغة نفسها جزء لا يتجزأ من الثقافة. إن ربط قيم رمزية بمجموعات من الأصوات والقدرة على إخراج هذه الأصوات لا يُشكّل لغة، ذلك أنها ـ أي اللغة ـ لا تظهر إلى الوجود إلا عندما يتعلم اثنان من الأفراد أو أكثر ربطَ القيم ذاتها بالمجموعات الصوتية نفسها، واستعمال تلك المجموعات الصوتية في نقل الأفكار. أما الترابط بين الأصوات والأفكار فهو اعتباطي صرف. فقد تحمل مجموعة صوتية واحدة معانيَ مختلفة كلياً تبعاً لاختلاف اللغات، أو تحمل عدداً من المعاني في اللغة الواحدة. وهكذا فإن اللغة شكل من أشكال السلوك المتعلم المنقول، وعلى الفرد أن يكتسب هذا الشكل بالطريقة ذاتها التي يكتسب بها أية مادة أخرى من مواد الثقافة التي ورثها[١٠].

ولكي يعيش الإنسان ويستمر بقاؤه، غيّر كل ما حوله وخلق في مجالات الاتصال بالعالم الخارجي بيئة صناعية ثانية، فشيّد المنازل والأبنية «الإيوائية» أو الملاذات (Shelters) ومهّد الطرق، واستعمل وسائل النقل. فقد أشبع الإنسان العديد من حاجاته بفضل المصنوعات (Artifacts) حتى في أبسط أنواع الحياة الإنسانية، حتى قيل إن إنسان الطبيعة لم يوجد بعد (The Man of Nature Does Not Exist). وهذا هو مغزى الثقافة ومعناها بصفتها لحظة ما بعد الطبيعة حسب العبارة الأنتروبولوجية الدارجة، أي لحظة التاريخ الذي يبدأ مع انتقال فعالية الإنسان إلى بناء النظام الاجتماعي على أنقاض النظام الطبيعي. لذلك كان من المستبعد الاعتقاد بأن الأطفال الذين قيل بأنهم تُركوا في الغابات أوقاتاً طويلة، قد تمكنوا من البقاء في حالة «انعدام ثقافي» (Cultureless Condition)، ذلك أنه إذا ما قدر لطفل أن يعيش في هذه الظروف، وهذا مستبعد، فإنه سوف يبدأ من جديد في خلق ثقافة، لأن من طبيعة الإنسان أن يصنع وسائل للحياة وأنماطاً للعيش[١١]. وهناك كثير من الشواهد عن أطفال نشأوا في بيئات منعزلة لإيضاح الدور الذي تلعبه الثقافة في حياة الأفراد، فهي كرأس المال الذي يبدأ به الفرد

---

(١٠) رالف لينتون، دراسة الإنسان، ترجمة عبد الملك الناشف (بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٤)، ص ١١٤ ـ ١١٧.

(١١) H. L. Shapiro, *Aspects of Culture*, Brown and Haley Lectures (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1956), p. 35.

حياته، فإذا ما حرم منه فقد كثيراً من مقوماته البشرية، حتى القدرة على الكلام أو الاستجابة، وكان عليه أن يبدأ من جديد(١٢).

لقد انتقلت نماذج المعاني الثقافية من خلال الجماعة واستقرت لدى كل فرد من طريق التفاعل الاجتماعي، وكل نموذج ظهر أساساً بسبب هذا التفاعل بين الجماعات البشرية. ولقد حفظت الجماعات البشرية هذه النماذج والتوقعات من طريق الجزاءات الاجتماعية (Social Sanctions) ثم نقلتها من جيل إلى آخر. بدأت هذه العملية منذ زمن طويل قبل أن يتعلم الإنسان تسجيل معاييره الجماعية لكي ينقلها إلى الخلف، وسوف تستمر هذه العملية طويلاً ما دام الإنسان حياً على هذه الأرض. ويمكن اعتبار المجتمعات نفسها هي حصيلة ثقافة(١٣)؛ إلا أن لكل من المجتمع والثقافة دلالة مختلفة، فإذا اعتبرنا أن المجتمع هو مجموعة منظمة من الأفراد يتعايشون بطريقة حياتية معينة، فإن الثقافة تصبح بذلك، «تلك الطريقة الحياتية المعينة». وإذا اعتبرنا المجتمع هو مجموعة من العلاقات الاجتماعية، فإن الثقافة تعتبر بهذا المعنى محصول هذه العلاقات.

وعلى هذا الأساس أصبح «المجتمع» في الحياة البشرية، وليس الفرد، هو الوحدة الرئيسية في التنازع من أجل البقاء. فالناس لا يواجهون الطبيعة كوحدات منعزلة بل كأعضاء في جماعات تعاونية منظمة. والتحول من الجماعة أو التجمع إلى «المجتمع» يحتاج إلى عنصرَي الاستقرار والزمن، وهذان العنصران ينطويان على عمليتين أساسيتين: الأولى تتمثل في تكييف السلوك وتنظيمه في الأفراد الذين يؤلفون الجماعة؛ والثانية تجد تعبيرها في تطور الوعي الجماعي و«روح الجماعة»، وهو ما يتبعه عادة ازدياد في اعتماد أفراد الجماعة بعضهم على بعض، وتطور في المواقف التي يتعودونها وفي نماذج السلوك بين الأفراد. هذا التكيف المتبادل في سلوك الأفراد يحول الجماعة إلى كيان وظيفي متكامل، ويمكّنه من تأدية معظم أعمال المجتمع عن طريق التعاون الذي يتحول إلى نماذج طوعية معتادة توطد «روح الجماعة»، عندئذ يمكن تصنيف الجماعة في عداد

---

(١٢) نذكر بعض الأمثلة على سبيل الاستدلال، منها قصة الطفلة أفيرون التي عثر عليها بين الذئاب في وسط الأحراش في فرنسا عام (١٧٩٩). وقصة الطفل كاسبر هوس الذي عثر عليه مسجوناً في أحد الأماكن المظلمة عام (١٨٢٨) وقصة الطفلة «أنّا» (The Case of Anna) التي عثر عليها في ١٩٣٨ في بنسلفانيا وهي معزولة عن كل التأثيرات الثقافية لمدة خمس سنوات كاملة. إلا أن أهمها قصة الطفلة هيلين كلر. فقد وُلدت عام ١٨٨٠ من طبقة راقية، وفقدت بعد مولدها بتسعة أشهر البصر والنطق نتيجة مرض خطير لم تتغلب عليه إلا وهي في السابعة من عمرها حين بدأت بالتعلم في مدرسة خاصة أعانتها على الكلام وإدراك العالم الخارجي. وقد لوحظ عليها في العاشرة من عمرها بعض النزعات الطفلية عندما بدأ إحساسها بالأشياء وتعلمها الكلام يظهر بصورة تدريجية. وما لبث أن تعلمت الكتابة على الآلة الكاتبة. وهكذا خرجت من حدود تلك العزلة وأخذت تنال نصيبها من التراث الثقافي. فرغم بصرها الذي فقدته فقد قرأت أكثر مما استطاع المبصرون أن يقرأوا، كما ألّفت تسعة كتب وفيلماً سينمائياً عن حياتها؛ ورغم صممها فقد استمتعت بالموسيقى بما يفوق حظ الكثيرين من ذوي الآذان السليمة. وبعد أن عاشت سنوات من عمرها بكماء، استطاعت أن تلقي محاضرات في كل ولاية من الولايات المتحدة، وطافت بجميع دول أفريقيا وأوروبا. واستعانت بالتأليف على كسب المال بعدما كرست حياتها لدراسة مشكلات مكفوفي البصر ومعاونتهم على تحقيق حياة مثمرة. واختيرت إحدى أبرز شخصيات القرن العشرين. انظر: <http://www. sociology.org>.

(١٣) لينتون، دراسة الإنسان، ص ١١٩.

المجتمعات. يخلق المجتمع «نماذج مثالية» متميزة تماماً عن السلوك، على الرغم من أنها نشأت في الأصل عنه، هذه النماذج بوصفها أنظمة فكرية تصبح جزءاً من ثقافة الجماعة، وتُنقل من جيل إلى جيل من طريق التعليم الواعي وكذلك من طريق المحاكاة، وفي الوقت الذي ترشد فيه هذه النماذج المجتمع في محاولاته لتكييف الفرد، فإنها كذلك ترشد الفرد للتعامل مع الأوضاع التي لم يسبق له التدرب على مواجهتها.

تشتمل إذاً كل ثقافة على سلسلة من النماذج لما يجب أن يكون عليه السلوك بين الأفراد، ولا يمكن لنموذج ثقافي أن يستمر إذا فرض واجبات متضاربة على الشخص الواحد، وإلا فلا يستطيع المجتمع أن يؤدي وظيفته. ومع ذلك فهناك شك في ما إذا كان بمقدور الفرد التكيّف الكامل مع النماذج، بحيث لا يواجه أبداً وضعين متناقضين، ذلك أن أفضل ما يستطيع أي نظام تحقيقه، هو أن يجعل مثل هذه التضاربات نادرة. لذلك يمكن القول إنه بقدر ما تكون المجتمعات حصيلة ثقافة، فالثقافة أيضاً هي حصيلة تفاعل الأفراد في المجتمعات.

ومع ذلك كان ولا يزال الوصول إلى الأسباب التي يقوم على أساسها التباين بين الثقافات والاختلاف في المستويات الحضارية القضية الفكرية الأساسية التي استقطبت الاهتمام وكثيراً من الجدل والنقاش. وهي تبلورت في مقاربات واتجاهات. وقد سادت الأفكار التطورية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلا أنها تلقت كثيراً من النقد، على أساس أنها اعتمدت على مادة يشوبها التحيز وعدم الدقة إلى جانب نزوعها نحو التعميم المطلق لكل الثقافات. ونتيجة لهذا النقد، فقدت هذه المقاربة بعض أهميتها، وتبلورت خلال القرن الماضي وتحديداً في نصفه الأول مقاربات جديدة تفاعلت مع بعضها وقدمت في مجال الأنتروبولوجيا الثقافية أفكاراً جديدة.

ثانياً: بواس... الخصوصية التاريخية

قدم هذا الاتجاه مقاربته من زاوية التاريخ الثقافي، وهو اتجاه رسمه بواس (Franz Boas) (١٨٥٥ ـ ١٩٤٢)، إذِ اهتم بخصوصية كل ثقافة وحاول إيجاد صِلات تاريخية جغرافية بين الثقافات، وهو اتجاه نجده واضحاً عند تلميذه هيرسكوفيتس (Herskovits) (١٨٩٥ ـ ١٩٦٣) الذي ألحّ على الاستمرارية التاريخية في الثقافة، ودرس خصوصاً عملية المثاقفة (Acculturation).

وقد كان التفسير الانتشاري للظاهرة الثقافية آخذاً في الظهور في أوروبا، بل وظهرت في أمريكا حركة مماثلة في إطار نقدها التفسير التطوري للثقافة، وهي اتفقت من حيث المبدأ على فكرة انتشار السمات الثقافية والاستعارة كأساس لتفسير التباين الثقافي بين الشعوب. وبذلك رفض هؤلاء الزعم بإمكان التطور المستقل، وأن الناس بطبيعتهم غير مبتكرين. ويعتبر فرانز بواس الرائد الأول لاتجاه الخصوصية التاريخية في أمريكا، حيث عارض الفكرة القائلة بوجود طبيعة واحدة وثابتة للتطور الثقافي. ورأى أن أي ثقافة من الثقافات هي حصيلة نمو تاريخي معين. واستخدم مصطلح «المناطق الثقافية»، ليشير إلى مجموعات من المناطق الجغرافية التي تتصف كل منها بنمط ثقافي

معين بغض النظر عن احتواء كل من هذه المناطق على عدة شعوب أو جماعات. وعلى المستوى التطبيقي درس قبائل الهنود الحمر التي كان يزيد عددها على خمسمئة قبيلة حين نزح الأوروبيون لاستعمار القارة الجديدة، وأمكنه حصر أو تمييز سبع مناطق ثقافية رئيسية يندرج تحتها هذا العدد الهائل من القبائل. ويشير مفهوم المنطقة الثقافية إلى طرق السلوك الشائعة بين عدد من المجتمعات التي تتميز باشتراكها في عدد من مظاهر الثقافة.

ونتج من هذا الاتجاه الانتشاري بصفة عامة أن بدأ الأنتروبولوجيون ينظرون إلى الثقافات الإنسانية باعتبارها كيانات مستقلة من حيث المنشأ والتطور والملامح الرئيسية التي تميزها من غيرها، وذلك على عكس التطوريين الذين رأوا أن الثقافات متشابهة، وأن الاختلاف الوحيد بينها يكمن فقط في درجة تطورها التكنولوجي والاقتصادي. وبهذا يرجع الفضل إلى المدرسة الانتشارية في طرح فكرة تعدد الثقافات وتنوعها والنسبية الثقافية التي أصبحت منذ ذلك الحين من أهم المفهومات الرئيسية في الفكر الأنتروبولوجي، سواء في الولايات المتحدة الأمريكية أو خارجها. وقد لاقى هذا المصطلح رواجاً وقبولاً، وبخاصة في عصر كانت فكرة النسبية عند آينشتاين في العلوم الطبيعية قد حازت الاهتمام النظري والاستخدام العملي[١٤]، علماً أن الشعوب عادة، تميل إلى الاعتقاد بأن تراثها الفكري وأسلوب حياتها يمثلان في نظرها الأفضل دائماً، ولكن هذا التحيز الثقافي لا ينبغي أن يشكل أساساً للنظر إلى الثقافات الأخرى، فكل ثقافة لها معنى وقيمة يتناسبان مع المكان والزمان والخبرة الإنسانية في مواءمتها مع البيئة، وفي إطار ظروفها التاريخية. فالثقافة ظاهرة نسبية، مما يقطع الطريق على التقييم الأخلاقي المسبق لثقافات الشعوب والحكم عليها بالخطأ أو بالصواب، باعتبار كل الثقافات مظهراً أو وسيلة عملية لحل مشكلات الإنسان مع بيئة زمنية في زمن محدد. يمثل إذاً مفهوم «النسبية الثقافية» دعوة إلى الاعتراف بتنوع الشعوب واحترامها ومحاولة تفهمها، الأمر الذي يساعد على فهم أفضل للطبيعة الإنسانية وتفسير سلوك الأفراد كافة، والتعرف إلى أنماط الحياة الاجتماعية في الحاضر والمستقبل.

ثالثاً: مالينوفسكي: الثقافة باعتبارها استجابة للحاجات الإنسانية

استند التحليل الوظيفي في مقاربة الثقافة (Fonctionnaliste) والذي برز على يدي رائده مالينوفسكي (Malinowski) (١٨٨٤ ـ ١٩٤٢) على تحديد العلاقة بين العمل الثقافي والحاجة عند الإنسان سواء أكانت هذه الحاجة أولية أم فرعية. وقد أثار هذا الأمر انتقادات متعددة وخاصة من قِبل ليفي ستراوس الذي اعتبر وظيفية مالينوفسكي قاصرة ولا تتجاوز الإجابة عن سؤال «لماذا؟»[١٥].

---

(١٤) حسين فهيم، قصة الأنتروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة؛ ٩٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦)، ص ١٦٣.

(١٥) لبيب، سوسيولوجية الثقافة، ص ١١ ـ ١٢.

استفاد هذا الاتجاه من المماثلة بين المجتمعات الإنسانية والكائنات البشرية. وكان مالينوفسكي يرى أن ثقافة أي مجتمع تنشأ وتتطور في إطار إشباع الحاجات البيولوجية للأفراد، والتي حصرها في التغذية والإنجاب والراحة البدنية والأمان والاسترخاء والحركة والنمو. وتنشأ النظم الاجتماعية عادة لتحقيق تلك الرغبات، فنجد مثلاً أن الزواج والأسرة يشبعان الحاجة الجنسية ويؤديان وظيفة الإنجاب والتربية.

ربط مالينوفسكي إذاً الثقافة بكل جوانبها المادية والروحية بالحاجات الإنسانية. فالثقافة عبارة عن كيان كلي وظيفي متكامل يُماثل الكائن الحي، بحيث إنه لا يمكن فهم دور أي عضو من أعضائه ووظيفته إلا في ضوء علاقته بباقي أعضاء الجسم. ومن خلال هذا التشابه بين الثقافة والكيان العضوي للإنسان، فإن دراسة الدور أو الوظيفة التي يؤديها كل عنصر ثقافي تمكن الباحث الإثنولوجي من اكتشاف ماهيته وضرورته. فالعنصر الثقافي لا يمكن فهمه، في نظر مالينوفسكي - من طريق إعادة تكوين تاريخ نشأته أو انتشاره - كما دعا إلى ذلك بواس، وإنما من خلال دراسة وظيفته الفعلية في إطار علاقته مع العناصر الأخرى. يترتب على ذلك ضرورة دراسة ثقافات الشعوب كلاً على حدة، في إطار وضعها الحالي، لا كما كانت عليه أو ما أصبحت عليه بعد أن تغيرت.

قدم مالينوفسكي مفهوم الوظيفة كأداة منهجية لتمكن الباحث الأنتروبولوجي من إجراء ملاحظاته بطريقة مركزة ومتكاملة أثناء وصفه الثقافة البدائية. لهذا ينظر إلى مصطلح النظام الاجتماعي (Social Institution) كمفهوم أساسي في تحليل الثقافة إلى عناصر جزئية تسهل معها الدراسة الوظيفية وفهم الطريقة التي تسير بها الأمور في المجتمع، والتي تعمل على تماسكه واستمراره. فالنظام الاجتماعي في نظره، نسق منظم، وهادف لجهد أو إنجاز إنساني[١٦].

أما رادكليف براون (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) مؤسس المدرسة البنيوية فهو يختلف مع مالينوفسكي في التفسير. وهو على الرغم من تأثره بكتابات إميل دوركهايم الذي طرح فكرة أن الوظيفة التي تطبق على المجتمعات الإنسانية تقوم على المماثلة بين الحياة الاجتماعية والحياة العضوية، إلا أنه اتجه نحو تفسير الظواهر الاجتماعية بنائياً ووظيفياً. وتصور رادكليف براون أنه كما أن للجسم الإنساني بناءً، أو تركيباً متكاملاً، فإن المجتمع له أيضاً تركيب أو بناء اجتماعي يتكون من الأفراد الذين يرتبطون بعضهم ببعض، وكل واحد منهم متماسك مع الآخر من طريق علاقات اجتماعية مقررة. ويرتبط استمرار هذا البناء بعملية الحياة الاجتماعية ذاتها، بمعنى أن الحياة الاجتماعية في أي مجتمع معين هي التي تكوّن ذلك البناء وتحافظ على كيانه، وهو يعتبر أن استمرار «البناء» ليس استمراراً استاتيكياً كاستمرار مبنى من المباني، وإنما هو استمرار ديناميكي يشبه استمرار

(١٦) Bronislaw Malinowski, *The Dynamics of Culture Change; an Inquiry into Race Relations in Africa*, edited by Phyllis M. Kaberry (New Haven, CT: Yale University Press; London: H. Milford; Oxford University Press, 1945), p. 51.

البناء العضوي للجسم الحي، فالكائن العضوي يتجدد بناؤه باستمرار طوال حياته، وكذلك الحياة الاجتماعية تتجدد باستمرار البناء الاجتماعي[17].

يتضح أن السؤال الرئيسي عند مالينوفسكي هو كيف تعمل مجموعة من العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية لتفي بالحاجات الجسمية والنفسية للأفراد. أما السؤال الرئيسي عند رادكليف براون فهو: كيف يتم الحفاظ على الترابط والتضامن بين مكوِّنات الكيان أو البناء الخاص بمجتمع معين؟ وبالتالي فقد رفض كلاهما فكرة تجزئة عناصر الثقافة، أو مكونات البناء الاجتماعي، حسب تعبير كل منهما، إلى وحدات صغيرة بهدف تقصي تاريخ منشئها وانتشارها، أو تطورها عبر الزمان أو المكان، كما دعا إلى ذلك التطوريون أو الانتشاريون. وقد تطلب هذا المنطلق النظري الاتصال المباشر بالثقافات موضع الدراسة من خلال منهج الدراسة الحقلية لوصفها في حالتها الراهنة أو الآنية.

وقد وجد اتجاههما البنائي الوظيفي في دراسة الثقافات الإنسانية قبولاً واسعاً وسريعاً في أوروبا وأمريكا، وبخاصة بعدما مارس مالينوفسكي التعليم لمدة خمس سنوات في جامعة ييل ((Yale، ورادكليف براون في جامعة شيكاغو.

ولعله من الإسهامات الهامة التي أتى بها هذا الاتجاه هو تأكيد خاصية نسبية الثقافة الإنسانية، الأمر الذي ساعد على تقويض دعائم فكرة العنصرية والتعالي الغربيتين، حيث أوضح التحليل وفق هذا الاتجاه أن الثقافة أسلوب حياة له مقوماته العقلانية، كما أنه يعكس مواءمة مقبولة بين الإنسان والبيئة والحاجات الفردية.

رابعاً: الشخصية الأساسية كمدخل لفهم الثقافة

تأثر هذا الاتجاه بما كان يجري في ميدان علم النفس، وبخاصة على أيدي سيغموند فرويد (S. Freud) (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) وتلاميذه، ورأى هؤلاء إمكان فهم الثقافة من طريق التاريخ إلى جانب الاستعانة ببعض مفاهيم علم النفس وطرقه التحليلية، وبخاصة ما يتعلق بمفهوم «بناء الشخصية»، وهو اتجاه رسمه سابير (Saper) (١٧٧٤ ـ ١٩٣٩) وتتصل بهذا الاتجاه على وجه العموم الأعمال الثقافوية كأعمال روث بنديكت (Benedict) (١٨٧٨ ـ ١٩٤٨) ومارغريت ميد (M. Mead)، وبصورة مغايرة نسبياً أعمال رالف لينتون (Linton Ralph) (١٨٩٣ ـ ١٩٨٣) حول «الشخصية الأساسية» (Basic Personality) وهو مفهوم تجريدي يعني مجموعة العناصر التي يتوق مجتمع معين إلى ترسيخها في الأفراد المنتمين إليه.

---

(١٧) ألفريد رادكليف ـ براون، «في البناء الاجتماعي،» ترجمة عبد الحميد الزين، **مجلة مطالعات في العلوم الاجتماعية** (القاهرة) (صيف ـ خريف ١٩٦٠).

وقد وجد بعض من تلاميذ بواس، وفي مقدمهم روث بنديكت (R. Benedict) (١٨٨٧ ـ ١٩٤٨) أن التاريخ وحده لا يكفي لتفسير الثقافة. ذلك أنها في تصورهم، مسألة معقدة تجمع بين التجربة التي اكتُسبت عبر الزمن، والتجربة السيكولوجية، وأن أي سمة من السمات الثقافية تضم بذلك مزيجاً من النشاط السيكولوجي والثقافي لبيئة معينة. وكانت دراسة بنديكت المشهورة **أنماط الثقافة** (*Patterns of Culture*) بداية لبلورة الاتجاه التاريخي النفسي لدراسة الثقافات. فقد أوضح في هذا الكتاب ضرورة النظر إلى الثقافات في صورتها أو تشكيلها الإجمالي؛ فكل ثقافة في نظره ترتكز حول محور رئيسي يعطيها نمطاً أو تشكيلاً خاصاً بها ومميزاً لها من غيرها من الثقافات. وقام بإجراء دراسات مقارنة لعدة ثقافات بدائية أوضح فيها العلاقات القائمة بين الصيغة الثقافية العامة ومظاهر الشخصية[١٨].

وعلى الرغم من الاعتراض لدى بعض الأنتروبولوجيين الاجتماعيين في إنكلترا ولدى الإثنولوجيين في أمريكا على استخدام علم النفس تفسير الثقافة، إلا أن هذا الاتجاه ازدهر بسبب انتشار نظريات التحليل النفسي ودراسات الشخصية. وظهر نتيجة ذلك عدد من الأبحاث التي عالجت موضوع الطابع القومي للشخصية والتي تهدف إلى تحليل المقومات النفسية الرئيسية التي يتميز بها شعب دون آخر أو ثقافة دون أخرى وتفسيرها. ومن أهم الدراسات التطبيقية دراسة روث بنديكت **زهرة الكريزتنم والسيف** (١٩٤٦) وهي تمثل دراسة في الثقافة والشخصية اليابانية. وكان لها قيمة كبيرة في بلورة السياسة الأمريكية في الحرب ضد اليابان، إذ أظهرت مكانة الامبراطور كرمز مقدس في العقلية اليابانية، وأيقنت من خلالها الحكومة الأمريكية، استحالة استسلام المحاربين اليابانيين ما لم يصدر الإمبراطور تعليمات بذلك.

ومع كلايد كلوكهون (C. Kluckhohn) (١٩٠٥ ـ ١٩٦٠) ومارغريت ميد ظهرت مدرسة نفسية قوية في الولايات المتحدة الأمريكية، أجرى فيها علماء نفس مع الإثنولوجيين دراسات وتحليلات مشتركة، منها مثلاً دراسة العالم النفسي أبرام كاردنر (A. Kardner) الذي اشترك مع الباحث الأمريكي رالف لينتون (١٨٩٣ ـ ١٩٥٣) وغيره خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، في طرح مفهوم بناء الشخصية الأساسي الذي يشير إلى مجموعة الخصائص السيكولوجية والسلوكية التي يبدو أنها تتطابق مع كل النظم والعناصر والسمات التي تؤلف أي ثقافة.

خامساً: البنيوية والمثاقفة ومدرسة ليفي ستراوس

البحث في مسألة التثاقف والمثاقفة يعود الفضل فيه إلى ملفيل هيرسكوفيتس (١٨٩٥ ـ ١٩٦٣)، الأنتروبولوجي الأميركي[١٩]، وكذلك إلى روجيه باستيد (Roger Bastide) (١٨٩٨ ـ ١٩٧٤)

---

(١٨) فهيم، قصة الأنتروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(١٩) Melville Herskovits, *Acculturation: The Study of Culture Contact* (New York: J. J. Augustin Publisher, 1938).

الأنثروبولوجي وعالم الاجتماع الفرنسي الذي قدم أعمالاً هامة للثقافة والمثاقفة، ووقف في وجه مقاربة دوركهايم حول نشوء الثقافات وتطورها، والتي رأى فيها سبب تأخر البحث الفرنسي في مجال المثاقفة[٢٠]. ذلك أن دوركهايم كان يرى أن التغير الاجتماعي والثقافي ينتج بالأساس من التطور الداخلي للمجتمع، في حين يبقى التأثير الخارجي قليل الأهمية[٢١].

والواقع أن ملاحظة وقائع الاحتكاكات بين الثقافات كانت تقوم في أغلب الأحيان بدون نظرية تفسيرية، وسادتها في الغالب مسبقات وأحكام قيمة تتعلق بأثر هذه الاحتكاكات الثقافية، لذلك صدر عن مجلس البحث في العلوم الاجتماعية عام ١٩٣٦ في الولايات المتحدة الأميركية ما اشتهر باسم **مذكرة لدراسة المثاقفة** عام ١٩٣٦ والتي صاغها كل من (روبرت ريدفيلد ورالف لينتون وميلفيل هيرسكوفيتس)، وبدأت بعملية توضيح دلالي، ثم أصبح التعريف الذي وضعته معتمداً على نطاق واسع:

«المثاقفة هي مجموع الظواهر الناتجة من احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمي إلى ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغييرات في الأنماط الثقافية الأولية للجماعة أو الجماعات».

هذا التعريف يميز بين «المثاقفة» و«التغير الثقافي»، لأن المثاقفة شكل من أشكال التغيّر الثقافي، وبالتالي يصبح الفرق واضحاً بين «المثاقفة» و«التماثل» الذي يجب فهمه على أنه المرحلة النهائية من مراحل المثاقفة، وهي مرحلة تقتضي غياب ثقافة الجماعة غياباً نهائياً من خلال استبطان تام لثقافة الجماعة المهيمنة. وهذا ينطبق على مفهوم «الانتشار»، إذ حتى لو كان هناك انتشار ثقافي بلا احتكاك «مستمر ومباشر» من جانب، فهذا لا يمثل سوى وجه من عملية المثاقفة التي هي عملية أكثر تعقيداً.

لا شك في أن هذا الإطار النظري شكّل مساهمة ثمينة لأنه خلق مجال بحث نوعياً وقدم تصنيفاً للاحتكاكات الثقافية تبعاً للمتغيرات التي ترافقها استناداً إلى تحقيقات ميدانية مثل: وقوع الاحتكاكات بين سكان بأكملهم ومجموعات خاصة من سكان آخرين (البعثات التبشيرية، المستعمرين، المهاجرين..). أو تبعاً لكون الاحتكاكات ودية أو معادية. أو تبعاً لكون هذه الاحتكاكات تقع بين مجموعات تتساوى في أحجامها، أو بين مجموعات مختلفة الحجوم. أو تبعاً لكون هذه الاحتكاكات تنشأ عن الاستعمار أو الهجرة[٢٢].

إن تحديد الظروف التي تتم فيها هذه العمليات الدينامية ضروري لكي يتم فحص حالتَي الهيمنة والتبعية (Subordination) والتي يمكن للمثاقفة أن تنشأ فيها، وبالتالي كشف صيرورات التثاقف،

---

(٢٠) Bastide Roger, «La Causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique,» *Cahiers internationaux de sociologie*, no. 21 (1956), pp. 77-99.

(٢١) Geneviève Vinsonneau, *L'identité culturelle*, collection U. Série Psychologie (Paris: Armand Colin, 2002), p. 43.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٥. انظر أيضاً: دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ٩٤.

أي أنماط انتقاء العناصر المقتَرضة أو المقاومة لـ «الاقتراض» وأشكال اندماج هذه العناصر في النموذج الثقافي الأصلي، وأخيراً الآثار الأساسية الممكنة الناتجة من المثاقفة بما في ذلك ردود الفعل السلبية القادرة أحياناً على السماح بوجود حركات مثاقفة مضادة.

كيف تتم عملية التثاقف؟ عمد «سابير» إلى استخدام مفهوم «الميل» أو النزوع لشرح أن المثاقفة ليست مجرد تحول من ثقافة لثقافة أخرى، ذلك أن تغير الثقافة الأولية يتم عبر «انتخاب» عناصر ثقافية مُقترضة، وهذا الانتخاب يتم تلقائياً تبعاً «للميل أو النزوع» العميق الموجود في الثقافة «المُقترضة»، وبالتالي يخلص إلى أن المثاقفة لا تسبب، بالضرورة، اختفاء أو ذوبان الثقافة «الأصلية» الآخذة عن غيرها ولا تغيّر منطقها الداخلي الذي يمكن أن يبقى مهيمناً.

في المقابل اقترح هيرسكوفيتس مفهوماً جديداً يوضح مختلف مستويات المثاقفة، وهو مفهوم «إعادة التأويل» (Réintéprétation) الذي يعرّفه على النحو التالي: «العملية التي يتم من خلالها نسبة الدلالات القديمة إلى عناصر جديدة، أو التي من خلالها تقوم القيم الجديدة بتغيير الدلالة الثقافية للأشكال القديمة»[٢٣]. وقد استخدمت الأنتروبولوجيا الثقافية هذا المفهوم بشكل واسع لتوضيح الاستمرارية الدلالية للثقافات بما في ذلك التغيّر، على الرغم من تصور التيار الثقافي السائد والذي سعى بأي شكل إلى اثبات الاستمرار الدلالي للثقافات حتى في مراحل التغير[٢٤]، بل تم استخراج قانون عام يعتبر العناصر الثقافية غير الرمزية (التقنية والمادية) أيسر نقلاً من العناصر الرمزية (الدينية والأيديولوجية).

مع روجيه باستيد لم يعد ممكناً دراسة الثقافي بمعزل عن الاجتماعي. فهو يرى ضرورة التشديد على العلاقات الثقافية داخل مختلف الأطر الاجتماعية التي يمكن أن تعطي الأولوية لعلاقات الاندماج والمنافسة والصراع، لذلك نظر إلى وقائع المثاقفة باعتبارها تشكل «ظاهرة اجتماعية شاملة» تلامس مستويات الواقع الاجتماعي والثقافي كله.

يضع باستيد تصنيفاً خاصاً يقوم على حالات المثاقفة التي لا بد من النظر إليها حسب المجموعة المهيمنة والأخرى المهيمن عليها. فإذا التزمنا هذا المبدأ سرعان ما نكتشف أنه لا يوجد ثقافة «مانحة» فقط، ولا ثقافة «متلقية» فقط بشكل دائم. المثاقفة لا تكون أبداً أُحادية الاتجاه[٢٥].

يضع باستيد ثلاثة معايير أساسية، الأول عام وسياسي والثاني ثقافي والثالث اجتماعي. وهنا يرى ثلاث حالات نمطية يمكن تطبيقها على المعايير الثلاثة وهي:

* حالة مثاقفة «عفوية»، «طبيعية»، «حرة» غير موجهة وغير مراقبة.

* حالة مثاقفة منظمة، لكنها قسرية وتتم لمصلحة جماعة واحدة (كما في العبودية والاستعمار). وفي أغلب الأحيان تنتهي إلى الفشل بسبب تجاهل الحتميات الثقافية.

---

(٢٣) Melville J. Herskovits, *Cultural Anthropology* (New York: A. A. Knopf, 1948).

(٢٤) Vinsonneau, Ibid., p. 44.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٥.

* حالة ثقافة مخططة ومضبوطة. (في النظام الرأسمالي يمكن لهذا التخطيط أن يؤدي إلى «استعمار جديد». والنظام الشيوعي يزعم بناء «ثقافة بروليتارية» تتجاوز «الثقافات الوطنية» وتشملها). ويمكن للمثاقفة المُخططة أن تنشأ بناءً على طلب مجموعة تتمنى رؤية تطوير شكل حياتها لتشجيع تطورها الاقتصادي على سبيل المثال.

يضيف باستيد عدداً آخر من المتغيرات أكثر تحديداً منها: العامل السكاني، مشيراً إلى أنه علينا ألّا نخلط بين الأغلبية الإحصائية والأغلبية السياسية، حيث قد تصبح الأغلبية الإحصائية في الحالة الاستعمارية أقلية على الصعيد السياسي. كذلك العامل البيئي المحدد للوسط الذي يجري فيه الاحتكاك، فضلاً عن العامل العلائقي والبنيوي الذي يدرس طبيعة العلاقات (هيمنة، خضوع) وما هو نمطها: هل هي «أبوية» أو «تنافسية».

أدخل باستيد عام ١٩٥٦ فكرة العلّتين (Les Deux causes) اللتين تدخلان في علاقة جدلية في أي عملية مثاقفة وهما العلة الداخلية والعلة الخارجية. فالعلة الداخلية لثقافة معينة هي طريقة عملها الخاصة، أي منطقها الخاص، والذي قد يُشجّع أو يُعرقل التغيرات الثقافية الخارجية. وبالمقابل فإن العلة الخارجية المرتبطة بالتغير الخارجي المنشأ لا تعمل إلا من خلال قابلية العلّة الداخلية.

هذه العلة المزدوجة للمثاقفة هي التي تفسر ظاهرة النتائج المتتابعة، وبتعبير آخر فإن العلة الخارجية كمسبب تحرّض العلة الداخلية وفق منطقها الخاص. ذلك أن كل منظومة ثقافية تصاب بفعل ما يهدد انسجامها، ستعمل على رد الفعل، وسوف تبني نماذج تساعدها على استعادة نوع من التجانس. وبالنتيجة فإن جدلية الديناميتين الداخلية والخارجية تؤدي إلى بناء ثقافي جديد يمكن أن تهيمن فيه العلة الداخلية (حينما يبقى التغير سطحياً)، أو تنتصر فيه العلة الخارجية (إذا كانت هناك محاكاة ثقافية)[٢٦].

في الواقع لم نعد أمام فهم تقليدي للثقافة، فقد جددت الأبحاث التي تمت حول المثاقفة المفهوم برمّته، وقادت إلى وضع تعريف ديناميكي للثقافة، أدى إلى انقلاب في المقاربة: فلم نعد ننطلق من الثقافة لفهم التثاقف والمثاقفة، بل من التثاقف ذاته وعملية المثاقفة بعينها لفهم الثقافة. فليس هناك ثقافة في «حالة صافية» مشابهة لنفسها منذ الأزل تعمل باستمرار دون أن تشهد القليل من التأثيرات الخارجية[٢٧].

العملية التي تشهدها كل ثقافة في وضع تماسّ ثقافي، هي صيرورة دائمة من التفكيك والبناء وإعادة البناء. لذا بيّن باستيد أن دراسة مرحلة التفكيك (Déconstruction) تُعد أيضاً مرحلة هامة من وجهة النظر العلمية لأنها غنية بالعبر، باعتبارها تكشف عن أن مرحلة نزع الثقافة (Déculturation) ليست بالضرورة، ظاهرة سلبية تؤدي حتماً إلى تفكيك الثقافة، إذ يمكنها أن تكون أيضاً سبباً في إعادة البناء الثقافي من خلال ابتكاره «مبدأ القطع» والذي وضعه بعد دراساته الميدانية، حيث يسمح

---

(٢٦) كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص ١٠٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١٢.

هذا المبدأ للأفراد بالاشتراك في عدة عوالم متمايزة بدون الإحساس بالتفكك والغربة، وبضوئه يصبح التهميش الثقافي منتجاً لإبداعية في مجالات محددة ولوسائل محققة للتكيف وللتغيير الاجتماعي والثقافي(٢٨).

وهنا يخالف باستيد فكرة ليفي ستراوس حول مفهوم «البنية» الذي يرى فيه مفهوماً شديد السكونية. وعوضاً من الحديث عن بنية، ينبغي برأيه الحديث عن «البَنينة» (Structuration) و«تفكيك بناء» (Déstructuration) و«إعادة بناء» (Restructuration). فالثقافة بالحصيلة هي «بناء تزامني» يتكون كل لحظة من خلال هذه الحركة الثلاثية. ويكون برأيه من الخطأ الاعتقاد بإمكان وجود ثقافات في الحالة «النقية» واعتبار الأخرى «هجينة»، ذلك أن الثقافات كلها خاضعة لاختبار متكرر من الاتصال والتبادل.

يسمح هذا التمييز بفهم أفضل لبعض الظواهر ولا سيَّما تلك المسماة ظواهر «المثاقفة المضادة» كالحركات الأصولية، وكل محاولات «العودة إلى الأصول». وقد بيّن التحليل أن الثقافة المضادة لا تزدهر إلا حينما تكون عملية النزع الثقافي شديدة العمق بما يكفي لمنع أي إعادة إبداع للثقافة الأصلية. في هذه الحالة غالباً ما تلجأ حركات المثاقفة المضادة إلى التقليد والاستعارة، دون وعي منها، لكثير من نماذجها التنظيمية والثقافية وحتى منظومات التمثل اللاواعية من ثقافة مسيطرة تزعم، رغم ذلك، أنها تحاربها. وهي آلية كان ابن خلدون سباقاً في الإشارة إليها.

في هذا السياق نشأ الاتجاه المعرفي (Cognitive) في دراسة الثقافة، والذي يبحث في ما يتصوره الناس طريقة تفكيرهم وأسلوب إدراكهم الأشياء والمبادئ التي تكمن وراء هذا التفكير والتصور، والوسيلة التي يصلون بها إلى ذلك، لأنهم قبل كل شيء هم أصحاب هذا المجتمع. وهكذا فإن هذا الاتجاه يؤلف خريطة معرفية وإدراكية، ما يعني أن كل مجتمع له تصوراته الخاصة عن العالم أو الكون تختلف عن تصور غيره من المجتمعات. وقد تبلور هذا الاتجاه مع بداية الستينيات في مدرستين رئيستين إحداهما ظهرت في فرنسا وعرفت بـ «البنائية» والأخرى في الولايات المتحدة وعرفت باسم الإثنوغرافيا الجديدة.

رائد البنيوية أو البنائية (Structuralism) في هذا الاتجاه هو الفرنسي كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss) (١٩٠٨ ـ ٢٠٠٩) الذي اعتبر البنية أشبه بالنسق أو النظام، فهي تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يطرأ على أحدها أن يحدث تحولاً في باقي العناصر، ويرى أن العبرة في دراسة الظواهر أو النظم الاجتماعية هي الوصول إلى العلاقات القائمة بينها، وأن حقيقة الظواهر لا تتمثل بما تبدو عياناً للملاحظ، بل هي تكمن على مستوى أعمق من ذلك، ألا وهو مستوى دلالتها(٢٩). إنه يعتبر البنائية التي يطرحها منهجاً وليس فلسفة أو نظرية. وهي تستهدف

---

(٢٨) Vinsonneau, Ibid., p. 52.

(٢٩) عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنتروبولوجيا وموقف سارتر منها، تصدير محمد علي أبو ريان (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠)، ص ٣٨.

الكشف عن العمليات العقلية والإدراكية للأفراد داخل المجتمعات الإنسانية بغية الوصول إلى تفسير بشأن تعدد الثقافات واختلافها. وذهب إلى القول إن هذه العمليات تنشأ وتتبلور داخل العقل الإنساني، حيث يتعلمها الفرد منذ الصغر من طريق اللغة، وتكوّن بدورها ما أطلق عليه «الأبنية العقلية» التي تتشكل الثقافات على أساسها. أعطى ليفي ستراوس مفهوم البنية مضموناً مختلفاً عما أورده رادكليف براون الذي تصور البناء في إطار العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجماعات أو النظم داخل المجتمع، وأنه يمكن دراسة المجتمع من طريق دراسة وتحليل هذه العلاقات للكشف عن القواعد والقوانين المجردة التي تحكمها. في حين رأى ليفي ستراوس أن على الباحث أن يبدأ باستخلاص القواعد والقوانين، التي تحكم توجه الأفراد وتضبط سلوكياتهم من خلال دراسة العمليات العقلية والإدراكية لدى الأفراد بشأن ثقافتهم، يعقب ذلك الكشف عن طبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة داخل المجتمع أو في إطار البناء الثقافي[٣٠]. وبذلك يكون ليفي ستراوس قد عكس منهج رادكليف براون حيث يبدأ بالكشف أولاً عن قوالب المعرفة، والتصورات العقلية العامة للأفراد، ثم يهدف بعدها إلى تفسير الواقع العملي للثقافة في إطار تلك المفاهيم العقلية وتصورات الأفراد لذاتهم.

البناء عند ليفي ستراوس يقلل من قيمة الأصل ومن أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط الموضوع. وهو توصل إلى وجود نشاط عقلي لا يمكن لخصائصه أن تكون انعكاساً للتنظيم الفعلي القائم في المجتمع، وهو هنا يرفض أي أسبقية للجانب الاجتماعي على الجانب العقلي، وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البنائية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر. وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه، كما يقول، هو جهلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات، ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل أن يتولد عنها عواطف داخلية. فالمعايير تحتم في ما بعد ظهور العواطف[٣١].

تتأسس الأنتروبولوجيا البنيوية على فرضية أساسية مفادها أن نظام الثقافة يماثل في بنيته العامة نظام اللغة. والمقصود بذلك إبراز فكرة أن جميع ظواهر الحياة الاجتماعية والثقافية شبيهة بنسق اللغة، من حيث هي منظومات من الرموز والعلامات، وظيفتها الرئيسة إقامة جسور مختلفة للتواصل بين البشر. وسيكون مفهوم التواصل عند ليفي ـ ستراوس معبراً لنقل النموذج الإيبيستيمولوجي اللساني إلى حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية. وأياً كان طابع أو طبيعة الثقافة، فإن اللغة تمثل العمود الفقري فيها بما تمثله من شبكة محكمة من التفاهمات الجزئية أو الكلية بين أعضاء الجماعات.

---

(٣٠) «Vygotsky and Cognitive Science in Socio-Cultural Theory,» <http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/soc_knowledge.html>.

(٣١) جعفر، المصدر نفسه، ص ٤٤.

تمثلت اللحظة الحاسمة في تاريخ تطور البشرية عند ستراوس بانتقال المجتمعات البشرية من نظام الطبيعة إلى نظام الثقافة. وفي هذا السياق رأيناه يقترح في كتابته مجموعة من الفرضيات منها اعتباره أن لحظة ظهور اللغة المنطوقة عند الإنسان، تعد بمنزلة الخط الحاسم الفاصل بين الطبيعة والثقافة.

إن ظهور الوظيفة الرمزية عند الإنسان، وبالتالي نشأة التواصل الاجتماعي بواسطة الرموز، يمثلان بصفة عامة تلك اللحظة الحاسمة في تاريخ البشرية، التي يفترض أنه تحقق فيها انتقال الإنسان من مجرد كائن طبيعي إلى كائن ثقافي. في نظر العالم الفرنسي إن جميع مكونات الثقافة البشرية، من لغة وعلاقات قرابة وعادات وآداب وأساطير، تشكل منظومات رمزية وظيفتها الدائمة هي تحقيق التواصل الاجتماعي.

بقيت الأنتروبولوجيا حتى ليفي ستراوس موسومة بهذه المقابلة بين الطبيعة والثقافة. وكان الأهم دائماً هو الطريقة التي يستجيب بها الإنسان للحاجات الأولية، هذه الطريقة هي «الإجابة الثقافية» بحد ذاتها، فليس هناك ثقافة إلا بعد تجاوز الطبيعة. لذلك فالمهم هو التجاوز والمرور من الطبيعة إلى الثقافة. ووسائل المرور كثيرة ومتنوعة أهمها اللغة كوسيلة اتصال، لذلك يصبح العامل البيولوجي شيئاً ثانوياً بالنسبة إلى علم الثقافة. ولعل أوضح مثال «بنيوي» لهذا المرور من الطبيعة إلى الثقافة مثال المثلث الطبخي (Triangle culunair) الذي يقترحه ليفي ستراوس[٣٢] كنموذج ينتقل فيه النيّء (Le Cru) إما «ثقافياً» إلى مطبوخ (Cuit) وإما «طبيعياً» إلى متعفن (Pourri) والذي تمثل فيه عملية الطبخ نشاطاً وسيطاً بين الطبيعي والثقافي.

---

(٣٢) لبيب، سوسيولوجية الثقافة، ص ١٤.

الفصل الرابع

الدين والتديُّن والأقليات: مثلث القلق واليقين

تطرح إشكالية العلاقة بين الدين والثقافة والهوية جملة من التساؤلات، هل تقوم على التنابذ والصدام بحيث حين تحضر الثقافة يتوارى الدين وحين يحضر الدين تختفي الثقافة؟ أم أن الدين حاضر في قلب الثقافة؟ هل الدين هو كل الثقافة وهل الثقافة في جوهرها دين؟ هل الأسبقية للديني أم للثقافي؟ وهل الدين هو الأصل والثقافة هي الفرع؟ أم في البدء كانت الثقافة؟ بمعنى آخر إذا كان الدين ليس الثقافة وبالوقت نفسه لا يمكنه أن يوجد خارج ثقافة ما، يصبح التداخل بين الحقيقتين جدلياً ومنتجاً للمعنى بشكل دائم، في المقابل، إذا كان الدين هو الثقافة يصبح التداخل بين الحقيقتين وظيفياً ومنتجاً للمعنى بشكل مؤقت وتاريخي. يفضي ذلك إلى أن اختزال الثقافة بالدين، أو محو الدين بالثقافة، في الحالتين سيبقى التوتر بين الحقيقتين ولن يؤدي إلى إنتاج «ديني محض» مستقل عن الثقافة أو «ثقافي خالص» مستقل عن الدين.

أولاً: الثقافة، الدين، التديُّن... التجانس التوتر والاحتواء

قد تبدو الصلة بين الثقافة والدين شديدة، واضحة ومتجانسة، في عدد من المجتمعات والجماعات، يصبح معها الانتماء الديني هوية جماعية مستقلة عن الاعتقاد الفردي، فيها يتطابق الثقافي والديني، حينها يمثل الدين ثقافة كاملة لشعب أو أمة أو حضارة، ليس في كونه مجموعة نصوص وتعاليم وقيم فحسب، بل بما هو كيان مجسد اجتماعياً، ومبلور بالممارسة في أنماط وتقاليد وأفعال، أي من حيث صيرورته نظاماً من الممارسات والمؤسسات فضلاً عن كونه نظاماً من التصورات، بغض النظر عن طريقة استيعابه وطرق التعبير عنه من طرف المؤمنين به.

قد يكون في الدين هذه الحالة ثقافة كاملة، فهو يعبر عن رؤية للعالم، للطبيعة والوجود والإنسان، وهو كذلك أيضاً لأنه يقدم تصوراً لبناء الاجتماع الإنساني على نحو يغطي أحياناً أدق تفاصيل هذا الاجتماع اقتصاداً وسياسة، وأخلاقاً، وأحوالاً شخصية. ليس يهم أن يتجسد الدين في دولة أو أمة، بل الأهم أن يقوم على تعاليم ترسم للمنتسبين إليه تخوم الجائز والممنوع، المقدَّس

والمدنس، وأن ينجح في ترويض الوعي الفردي والجمعي، عبر مبادئ وقواعد للفكر والسلوك، وأفكار لا تلبث أن تتحول إلى عقائد راسخة لا تقبل المراجعة في جانبها العقيدي، حتى وإن كانت تقبل بعض التغيير في الجوانب المتصلة بميدان الاجتماع المدني. مع ذلك تبقى الصلة بين الدين والثقافة متوترة ومتحركة، لأنها مرتبطة بالتاريخ والمجتمع، فقد يقوى البعد الديني بالممارسة ويصبح رجال الدين هم الناطقون باسم الجماعة، أو يتعزز البعد الثقافي ويتقدم على الديني، حتى إذا ما تعولمت المجتمعات فإنها تحمل على الدوام الأثر الثقافي للدين المؤسس[1].

إن الدين هو تلك العلاقة الخاصة بين الناس وما يعتقدون أنه مقدَّس ومتعال، إنه اعتقاد في عالم علوي يوجد في استقلال تام عن العالم السفلي المادي ـ وفي الفلسفة، كل ما يتجاوز حدود التجربة الممكنة والفكر الإنساني ـ فهناك إذاً تعارض بين التعالي (Transcendence) والمحايثة (Immanence) التي تعني البقاء أي الوجود على الأرض[2]. لكن الثقافة ذات طبيعة مختلفة، فهي بناء مركب، تشمل المادي والروحي والرمزي والواقعي، الإيتيقي والمعرفي. غير أن أهم ميزة تمتاز بها الثقافة المعاصرة هي سعيها لكي تكون محايثة للإنسان قريبة منه باعتبارها نتاج تفاعله مع الواقع، لذلك عليها أن تستوعب طموحاته وذلك عبر تحررها من التعالي، وهي حين تتعامل مع التعالي فبمنطق المحايثة، أي بمعنى حضوره في الثقافة، وكيفية هذا الحضور وأثره في الممارسة والعلاقات ونظام الحياة، وبخاصة إذا ما أنتجت الثقافة المعولمة «آلهة جدداً» في عالم لا يحتمل فضاؤه «أنبياء» على قياس المصالح المادية المحدودة.

لهذ السبب فإن التديُّن في بعض صوره كما بيَّنت عدة دراسات أنتروبولوجية، جعل المعبود محايثاً، أي حاضراً في العالم المادي، فالإنسان عبر تاريخه الطويل خلق رموزاً معينة للتعبير عن ذلك المعنى المتعالي أو المقدَّس، وجعل من عناصر الطبيعة تجسيداً له، فأصبح المقدَّس يتجلى في فضاءات معينة. قد يكون الفضاء المقدَّس جبلاً أو حجراً أو شجراً أو عيناً، يُعتقد أن له قوة غيبية قادرة على التدخل لمصلحة الإنسان أو ضده، وبالمنطق نفسه ينقسم الزمان إلى مقدَّس وغير مقدَّس. فلكل مجتمع إنساني أوقات معينة ومتميزة تعود باستمرار أو يمكن استرجاعها وفق شروط خاصة تحددها معتقدات ذلك المجتمع، والزمان المقدَّس هو إما زمان منفلتْ متعالٍ مثالي أو زمان يمكن استعادته من طريق طقوس معينة[3].

يخلق الديني في معظم الأحيان ثقافة، لأن الدين معيش هو أيضاً كثقافة، وفي الغالب، لم تظهر ثقافة ولا نمت إلا بجانب دين. ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقاً لوجهة نظر الناظر[4]. و«الإسقاط» الثقافي للديني أمر لا مفر منه، لأنه ما من مجتمع

---

(١) أوليفييه روا، **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة**، ترجمة صالح الأشمر (بيروت: دار الساقي، ٢٠١٣)، ص ١١٧.

(٢) محمد علي زيعور، **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم** (بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٨٤)، ص ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٤) توماس إليوت، **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**، ترجمة شكري محمد عياد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، ص ٢١.

يمكنه أن يستقيم على مستوى معتقد فقط، ولا يمكن لآلية الحكم أن تعمل إلا إذا انتشر الدين المهيمن في ثقافة، وتجسد بالتالي في منظومة رمزية وخيالية تبرر النظام الاجتماعي والسياسي، رغم أنها قد لا تجعل من الإيمان بها شرطاً للحياة المشتركة. ذلك أن الامتثال وليس الإيمان هو الذي يقيم مجتمعاً، وهذا هو الفرق بين الطائفة والمجتمع[٥].

يتحدد الدِّين بالحصيلة سوسيولوجياً باعتباره جمعياً واجتماعياً، فهو ينشأ في النظام الثقافي للجماعة ويضفي عليه خصائصه ويصبح من أهم العوامل البانية للهوية الثقافية للجماعة. إن انتماء الدين إلى الظاهرة الثقافية من منظور سوسيومعرفي يقوم أيضاً على اعتبار ما يمثله من قوة ودينامية في حياة الجماعة يظهر من خلال الفعل الاجتماعي والمعنى والرموز التي تضفيها الجماعة على الحياة والمعاش فضلاً عن الممارسات والعلاقات. لذلك اتخذت الظاهرة الدينية على الدوام سمتها الجمعية الناجزة وتركت بصماتها على العقول والذهنيات والعادات، وانتقلت عبر الأجيال في صيغ من «التديُّن» تدفع الأفراد إلى التماثل بها.

التديُّن هنا هو الإيمان المعيش، أو الطريقة التي يعبِّر بها المؤمن عن علاقته بالدين، إنه التجربة المعيشة وهو أيضاً الطريقة التي يتموضع بها المرء كمؤمن قبالة العالم الخارجي، ورهانه الخلاص في الآخرة والنجاة في الدنيا، وتحقيق الذات، لذلك يتخذ التديُّن أشكالاً عديدة، قد تكون من طريق إماتة الجسد ورغباته أو تكون من طريق مماثلة مع نماذج تاريخية دينية أو إعادة إحيائها مع تنويعات متعددة تتكئ على واقع متغير ومتحول. لذلك يتجسد البعد الاجتماعي والثقافي للدين ويتجلى في الكثير من الممارسات، فالدين بصفته اعتقاداً وممارسة، يساعد الأفراد على تطوير شعور بالانتماء إلى الجماعة، ويمدّهم بالدعم المعنوي ويزيد التلاحم والاستقرار الاجتماعي، أو على العكس من ذلك، يصبح المحرك الأساسي لحركات الإصلاح والثورات. فعلاقة الدين بالمكان والزمان والإنسان هي علاقة حدود فاصلة بين المقدَّس وغير المقدَّس، بين المشابه والمختلف، حيث يصبح التماثل أو التماهي (Identification) عنصراً أساسياً في خلق أي تجمع إنساني، فئوياً صغيراً كان أم جامعاً لفئات متعددة ومتنوعة.

وفي الأغلب فإن أشكال التديُّن تتأسس على أنظمة مكونة من أربعة عناصر:

١ ـ الاعتقاد: الذي يفسر الحياة ويحدد الأصول.

٢ ـ الشريعة: بوصفها المنظومة المعيارية والمتمثلة بالأوامر والنواهي التي يجب على الجماعة الخضوع لها لتحقيق أهداف العقيدة.

٣ ـ الطقوس: وهي الأعمال ذات الطابع الديني التي تطبق أصول الاعتقاد وتحدد الزمان والمكان المقدَّس، الروحي والمادي على السواء.

٤ ـ الجماعة: وهي الجماعة البشرية التي تؤمن بالمعتقدات ذاتها وتمارسها.

٥ ـ المؤسسة: بوصفها الناظمة والضابطة لصحة الممارسة الدينية وديمومتها.

---

(٥) روا، الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة، ص ١٧٧.

ينبني الدين على هذه العناصر الأساسية، وتستحوذ المؤسسة على فعالية الاعتقاد والشريعة، باعتبارهما نصاً مقدَّساً، عبر احتكارها «التأويل» و«التفسير»، وتتحول الطقوس إلى شعائر وممارسات لتجديد وظيفة الدين كجزء مكون من نظام التحقق الثقافي للجماعة. من هنا نفهم تركيز جيمس فريزر على اعتبار «المعتقد والطقس» عنصرين أساسين في ديمومة الفعالية الدينية، إذ إن أحدهما نظري يتمثل بالإيمان بوجود قوى أسمى وأعلى من الإنسان، والآخر عملي يستهدف إستمالة هذه القوى وكسب رضاها[٦].

وإذا كان العنصر الإيماني هو الأساس والأسبق، إذ لا بد من أن نؤمن بالوجود الإلهي قبل أن نعمل على إرضائه والتقرب إليه من خلال الطقوس بصفتها فعلاً وممارسة، فإن «المؤسسة» هي الحارسة والناظمة والضامنة لهذه الأفعال والممارسات والمصادقة بالتالي على صحتها. ويشهد تاريخ الكنيسة المسيحية كيف تحولت هذه المهمة إلى فعل مؤسسي منضبط ومشوَّه من خلال «التأويل» المتمادي والذي تحول إلى وصاية قهرية كاملة على العقل، وأكثر ما تجلى ذلك في مواجهة نظرية كوبرنيكوس ومن بعدها غاليليو ومن بعدها محاكم التفتيش وحصار العقل في تاريخ أوروبا[٧].

كان لكل الديانات، وأينما انتشرت، أهمية أساسية، لأنّها تدأب على تحديد الحقيقة الأولى بين الحقائق كافة، أي الحقيقة الأزلية، ولأنها سياقات جازمة، فقد ألهمت المبدعين: في الفنون التشكيلية، والهندسة المعمارية، والمسرح، والرقص، والموسيقى، والشعر، لكنها كانت أيضاً في أساس الحروب، المتكرّرة، فقتل ملايين البشر تحت رايات الديانات.

تعمل الأديان كـ «أنساق» تثبّت حدوداً، لحماية «إعلان ما»: يأخذ شكل حقيقة أحياناً، كـ «الأرض المقدَّسة»؛ وأحياناً أخرى شكل استعارة كـ «معتقدات»، و«ممارسات»، جميعها تعمل على توحيد هوية معتنقيها، والحفاظ عليها. لذلك لطالما كانت الأديان عناصر أساسية في بناء الهوية الثقافية، لكنها بنفس الوقت مصادر صراعات، خاصة عندما تنتهك الحدود الرمزية أو الواقعية للجماعة الدينية، ويصبح بالتالي الدفاع عنها، أو مواجهة ما يهدّد استمرارية ممارسة دينية ما، واجباً مقدَّساً. لهذا، غالباً ما تثير علمنة المجتمعات بروزاً ارتكاسياً لتمامية[٨] دينية، ذلك أنه كثيراً ما تتأسس القواعد التي يرتكز عليها تأكيد التقليد الديني بشكل غير قابل للتفاوض[٩].

ينطلق الدين إذاً من قبول نماذج روحانية محددة لينتقل مباشرة بعدها إلى فرض نماذج أخلاقية وقيمية محددة، فيصبح بذلك شبكة متكاملة من النماذج الفكرية والمسلكية تؤطر حياة من ينضوي

---

(٦) جيمس جورج فريزر، الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ترجمة أحمد أبو زيد (القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٧) برتراند راسل، الدين والعلم، ترجمة رمسيس معوض (بيروت: دار الهلال، ١٩٩٧)، ص ٧ ـ ٢١.

(٨) مذهب يحاول الاحتفاظ بتمام نظام ما، كالدين مثلاً.

(٩) Geneviève Vinsonneau, *L'identité culturelle*, collection U. Série Psychologie (Paris: Armand Colin, 2002).

تحت لوائه. يمثل الدين هنا ثقافة بوصفه نمطاً من المعرفة بالوجود الطبيعي والاجتماعي، وهو بذلك يختلف عن سواه من أنماط المعرفة كالعلم والفلسفة والأسطورة وسواها، ذلك أن له مسلّماته التي لا يقوم الإيمان بغير الإقرار بها، وله طريقته الخاصة في بناء أحكامه، وهي لا تفهم بغير ربطها بنمط الاستدلال فيه.

إنه يفرض على مؤمنيه الذين يعتبرهم رعية سلسلة من المعتقدات ذات الطابع الروحاني، يفترض بها أن تؤدي دور الموجه بالنسبة إلى أعمال الفرد في الإطار الاجتماعي والإنساني. إنه ينطلق من فرضيات مسبقة هي فرضيات الإيمان، وعلى من يقبل بها أن يعمد إلى تبني سلسلة من الفرائض تقيد مسلكه الاجتماعي. إنه ثقافة إذاً بوصفه نسقاً متكاملاً من القيم والعادات والطقوس والشعائر وتصور العالم والآخر، أي طريقة ثابتة الملامح في ممارسة الحياة وفي بناء الاجتماع وإعادة إنتاجه. وهو يمثل في الحالتين ـ بنيةً عقليةً كاملةً للمجتمع بالمعنى الأنتروبولوجي الكامل للكلمة، أي نمطاً من التفكير والسلوك يكتسب منطقاً ذاتياً خاصاً، يمتنع فهمه أو تعليله بمعزل عن شبكة المعاني والدلالات الخاصة به[10].

بقدر ما يقوم الدين بتشكيل الثقافة وتعبئتها يقوم أيضاً بشحنها بالرموز والمضامين والقيم، بل يسهم في تشكيل حقلها الخاص داخل الاجتماع المدني، الذي ليس بالضرورة أن يكون دينياً خالصاً، بل هو في الواقع الموضوعي يتكون بالتفاعل مع الحقل الاجتماعي، بما يحمله من ضغوط وتحديات واستجابات تفضي إلى تعبئة «المخيال الجماعي» برموز وقيم وعادات وتقاليد من شأن استثمارها في الحقل الثقافي أن يعيد التوازن إلى الذات، ويشحنها بالتالي على الأداء الأفضل والأمثل. وهذا يفسر كيف يؤدي الدين دوراً محورياً في الأزمات الكبرى، وكيف يجري استدعاؤه والاحتماء بنماذجه في التحديات التي تهدد التوازن الشخصي أو الاجتماعي. في هذه الحالة يمثل الدين طاقة تعبوية هائلة لشحن الحقل الثقافي، وهو يمتلك نماذج لها قدرة استنهاضية فعّالة في مجال الصراعات وفي توفير المناعة والصمود والصبر، كما يمكن أن يستخدم من قبل الأنظمة السائدة في تثبيت شرعيتها وهيمنتها، أو من قبل القوى المعارضة للتحريض وإثارة السخط ضد النظام القائم.

ثانياً: السوسيولوجيا والدين... المعاني والرموز

لهذه الأسباب كلها تنوعت القراءات والتحليلات عند علماء الاجتماع في الظاهرة الدينية، وهم لا يتفقون حول أصول الدين وطبيعة وظائفه في المجتمع ونوعية علاقته بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والنظام السائد. يؤكد هيغل أن الأفكار والمعتقدات، أي البنية الفوقية هي التي تحدد السلوك الإنساني، وعلى الضد من ذلك تماماً يؤكد كارل ماركس أن نمط الإنتاج والأوضاع

---

(١٠) عبد الإله بلقزيز، **الإسلام والسياسة: دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ٥٤.

الاقتصادية أو البنية التحتية هي التي تنشأ عنها الأفكار والمعتقدات. وبين هذين النقيضين يقف ماكس فيبر الذي يتراوح فكره بين التشديد على أولوية الأفكار والمعتقدات، كما في كتابه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (وهو بذلك أقرب إلى هيغل) وعلى التفاعل بين الثقافة والبنى الاقتصادية، كما في كتاباته حول التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، وعلى تغليب العوامل المادية في معالجته الجانبية للإسلام (وهو بهذا أقرب إلى ماركس)[(١١)].

من بين الباحثين الرواد في حقل علم اجتماع الدين جورج سيمل (George Simmel) (١٨٥٨ ـ ١٩١٨) الذي يرى أن كثيراً من المشاعر والتعبيرات التي تنسب إلى الدين هي عناصر جوهرية من عناصر التفاعل الاجتماعي عامة، فالتأليه والالتزام والعبادة والمحبة أمور مشتركة في كل أشكال التجارب والعلاقات الإنسانية في مختلف العصور والمجتمعات قبل ظهور الأديان وبعدها، من هنا يجد أهمية دراسة دور المجتمع في نشوء الدين وتطوره.

ذهب إميل دوركهايم في هذا الاتجاه، إذ اعتبر أن «روح الدين» هي في الواقع «فكرة المجتمع» نفسه، فالدين رمز المجتمع والمعبّر عن وحدته وعصبيته. في كتابه الشهير **الأشكال الأولية للحياة الدينية**[(١٢)] والصادر عام ١٩١٢ ركز دوركهايم جهده بشكل مباشر لمناقشة الحقائق الاجتماعية غير المادية، فالدين في المجتمع البدائي نسق متكامل يعادل الضمير الجمعي، لكن كلما تطور المجتمع وأصبح أكثر تخصصاً احتل الدين نطاقاً أضيق. وبدل أن يكون ضميراً جمعياً في المجتمع الحديث أصبح الدين أحد التمثلات الجمعية. وفي حين أنه يعبِّر عن بعض المشاعر الجمعية فإن مؤسسات أخرى مثل (القانون والعلم) أخذت تعبِّر عن جوانب أخرى من الأخلاقية الجمعية. بالرغم من أن هذه الفرضية التي ينطلق منها دوركهايم ترى أن الدين أصبح يحتل نطاقاً ضيقاً، لكنه يريد أن يقول إن معظم التمثلات الجمعية في المجتمع الحديث إن لم يكن كلها يرجع أصلها إلى الدين الشامل في المجتمع البدائي.

السؤال الأساسي بالنسبة إلى دوركهايم كان عن مصدر الدين الحديث. وبما أن الغطاء الأيديولوجي يجعل من الصعب دراسة جذور الدين في المجتمع الحديث مباشرة، تناول دوركهايم الموضوع في إطار المجتمع البدائي، طارحاً السؤال المحوري: من أين أتى الدين البدائي والحديث؟ منطلقاً من موقفه المنهجي الأساسي أن الحقيقة الاجتماعية تسببها حقيقة اجتماعية أخرى. خلص دوركهايم إلى أن المجتمع هو مصدر الدين، فالمجتمع من خلال أفراده يخلق الدين عبر تعريفه ظواهر معينة بأنها مقدَّسة وأخرى بأنها مدنسة. يؤدي المقدَّس إلى سلوك يحتوي على التقديس، الاحترام، الغموض، الرهبة والشرف. الاحترام الذى ينسب إلى ظواهر معينة ينقلها من المدنَّس إلى المقدَّس.

---

(١١) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٤٢٤.

(١٢) Émile Durkheim, *Les Forms élémentaires de la vie religieuse*, 5ème éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 2003).

التمييز بين المقدَّس والمدنَّس وارتفاع بعض ظواهر الحياة الاجتماعية إلى المستوى المقدَّس ضروري، ولكنه ليس كافياً لتطور الدين، إذ لا بد من توافر ثلاثة ظروف أخرى: **أولاً**، تطور نسق من المعتقدات الدينية وتحولها إلى تمثلات جمعية؛ **ثانياً**، وجود نسق من الطقوس؛ **ثالثاً**، يحتاج الدين إلى كنيسة، أو مجتمع أخلاقي. وجد دوركهايم أن التداخل بين المقدَّس والمعتقدات، والطقوس والكنيسة، من شروط قيام الدين واستمراره، وقادته دراسته **الطوطمية** وسط الأرونتا في أوستراليا، إلى كشف أبعادها كنسق ديني، حيث تعتبر فيه بعض الأشياء خاصة الحيوانات والنباتات مقدَّسة، وترمز إلى العشيرة. وخلص دوركهايم إلى أن الطوطمية هي الشكل الأكثر بدائية وبساطة للدين، ويوازيها شكل بدائي من التنظيم الاجتماعي هو العشيرة. وتمكن من توضيح كيف أن العشيرة هي مصدر الطوطمية بهدف إثبات حجته بأن المجتمع هو منبع الدين.

إن إله العشيرة ليس سوى العشيرة نفسها مشخصنة أو ممثلة بالإله بحسب التصور الإنساني، وبحسب دوركهايم إن ما تسميه الأديان «الله» هو في الواقع المجتمع نفسه، ويستدل على ذلك من مفاهيم الطوطم ومبادئ الطوطمية التي لها شأن كبير في التنظيم والتماسك الاجتماعيين. والطوطم هو جسم ورمز للأب أو الجدّ الذي يتحدّر منه أفراد القبيلة فينظرون إليه باحترام وخشوع، وهذا الطوطم ليس مهماً بحدّ ذاته، بل بما يمثّل أنه رمز لروح القبيلة واستمرارها، والمعبّر عن شخصيتها وهويتها؛ بل إن المجتمع يتجسّد في الطوطم والآلهة فيكون هو موضع العبادة، وذلك لحاجة المجتمع أن يؤكد ذاته بذاته ويرسخ شرعيته وقيمه. وبحسب هذه الرؤية يكون الله صورة المجتمع وليس المجتمع صورة الله[١٣].

الضمير الجمعي هو مصدر الدين كما يرى دوركهايم، لكن من أين يأتي الضمير الجمعي نفسه؟ في نظر دوركهايم إنه يأتي من مصدر واحد هو المجتمع. في الحالة البدائية التي درسها دوركهايم يعني هذا أن العشيرة هي المصدر المطلق للدين. ربما يكون صحيحاً أن العشيرة هي مصدر الطوطمية، لكن السؤال يبقى: كيف تخلق العشيرة الطوطمية؟ نقع على الإجابة من مستودع المفاهيم الدوركهايمية، بمفهوم «الانفعال الجمعي»، وهو مفهوم لم يتم تعميقه في أي من أعماله فيما بعد.

على الرغم من أنّ الفكرة الرئيسة في أعمال دوركهايم الأولى هي أنّ الثقافة تنتج من المجتمع، فقد رأى منذ البداية أن «المرء سيشكّل فكرة خاطئة تماماً بشأن التطور الاقتصادي إذا استخفّ بالقضايا الثقافية التي تؤدي دوراً فيه. وقد تحوّل دوركهايم في أعماله اللاحقة ليتبنّى وجهة النظر المرتبطة بالنظرة الرومانتيكية الألمانية، التي تقول إنّ الثقافة تُشكّل المجتمع لا العكس[١٤].

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٢٩. انظر أيضاً: Emil Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated from the French by Joseph Ward Swain, Free Press Paperbacks (New York: Free Press, 1965), pp. 236-245 and 462.

(١٤) جان بيار دوران وروبير رفايل، علم الاجتماع المعاصر، ترجمة ميلود طواهري (بيروت: دار الروافد الثقافية؛ الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص ١١٣ ـ ١١٤.

في الخلاصة، يعتقد دوركهايم بأن كل مجتمع يضع دينه الخاص، إذ لا يمكن للمجتمع أن يحيا من دون هذه السلطة الرمزية، وبالتالي من دون هذا الانعكاس للمجتمع في الوعي الجماعي للشعب؛ فالدين هو الروح الحية التي تجمع «الكل» في المشروع المجتمعي. كان دوركهايم على قناعة بأن المجتمع الحديث قد يبتكر على الأمد البعيد دينه المدني الخاص بغية تعزيز قيمه داخل المواطنين. وفي الواقع فإن المقاربة الدوركهايمية تلقي الضوء على ظاهرة معاصرة مقترنة بالبحث عن «الهوية الجماعية»، حيث ظهر واضحاً في بقاع كثيرة كيف تتصدى شعوب عديدة للفردانية الرأسمالية والليبرالية عبر تأكيد هويتها الجماعية الموروثة من الماضي، وأحياناً عبر اللجوء إلى أشكال متطرفة من القبلية والقومية العنيفة في تأكيدها وتعبيرها عن هويتها الجمعية. مثل هذه الظاهرة يثير استغراب الليبراليين والماركسيين معاً، إذ إنها تسير عكس توقعاتهما التي تتحدث عن المصالح المادية المحددة لتوجهات الأفراد، سواء أكانت هذه المصالح فردية حسب الليبراليين، أم طبقية حسب الماركسيين. إن المقاربتين عاجزتان عن تفسير سبب توجه بعض الجماعات إلى تأكيد هويتها الدينية أو الإثنية أو القومية رغم أن ذلك يضرّ بمصلحة طبقتهم أو مصلحتهم كأفراد. وهنا لا يسمح بتوصيف القومية الإثنية أو الحركة الدينية بـ «الوعي الزائف» بتبرير استمرار تمتع الدين والقومية بمثل هذه الجاذبية الاجتماعية.

بحسب دوركهايم، يرتبط البشر ارتباطاً وثيقاً بهويتهم الجماعية، فعندما تكون هذه الأخيرة في خطر، يبذل هؤلاء تضحيات كبيرة من أجل إنشاء مؤسسات اجتماعية وسياسية تحميها وتعززها. لهذا لم ينجح الماركسيون والليبراليون في استيعاب أسباب صعود الحركات الفاشية في ثلاثينيات القرن الماضي، علماً أن الأمر كان واضحاً لدى مفكرين آخرين؛ فقد وصف كارل بولانيي في أحد كتبه الفاشية بـ «عودة المكبوت» واعتبرها شكلاً مشوَّهاً من أشكال الهوية الجماعية لأنها تفضي إلى التضحية بالضمير الأخلاقي الشخصي في سبيل الولاء الأعمى للحاكم[١٥].

أثبت إميل دوركهايم في دراسته الشهيرة عن الانتحار الصادرة عام ١٨٩٧ بأن الناس الذين يشهدون تهديداً لهويتهم الجماعية يعانون قلقاً شديداً على المستوى الشخصي، وهو ما يطلق عليه اسم «اللامعيارية»[١٦]. قد تظهر اللامعيارية في المجتمع وفي صميم الأفراد بطريقتين مختلفتين: إمّا عبر انتقالهم من محيط اجتماعي ثقافي إلى آخر أو عبر حدوث تغييرات جوهرية في المجموعة الثقافية التي ينتمون إليها. وفي كلتا الحالتين، يعاني الأفراد العاجزون عن التكيّف مع الوضع الجديد الاضطرابَ والقلق وفقدان الشعور بالانتماء والمعنى. وهكذا، توضح نظرية دوركهايم الكثير من الظواهر في عصرنا هذا، بما في ذلك الظواهر الدينية.

---

(١٥) غريغوري بوم، «مستقبل الدين: مطارحات إميل دوركايم وماكس فيبر،» مجلة الاستغراب (بيروت)، العدد ٣ (ربيع ٢٠١٦)، ص ١٤٠.

(١٦) إميل دوركايم، الانتحار، ترجمة حسن عودة (دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١)، ص ٢٧٢ ـ ٣١١. انظر أيضاً بالفرنسية: Emile Durkheim, *Le Suicide* (Paris: Presses universitaires de France, 2007).

يوضح مفهوم دوركهايم حول اللامعيارية جاذبية الدين المحافظ، والطوائف، والعبادات الأكثر حداثة. وهو في مناقشته يرد على الذين يستغربون قبول بعض الناس الأذكياء تعاليم روحيّة وأساليب حياة تتعارض مع الوجهة العقلانية السليمة ويذكّرهم دوركهايم بأنّ الدين المحافظ والطوائف الحديثة النشأة توفّر العلاج للقلق العميق الذي يولّده المجتمع؛ هذا القلق الذي لا تستطيع القدرة على الفهم شفاءه. تفَسر نظرية دوركهايم السبب الكامن وراء ظهور حركة قوية للمحافظين في الكنائس المسيحية، وبشكل عام، في جميع الديانات الكبرى وكيف أن بعضها يتّخذ شكلاً متشدداً (أصوليّاً)، أي شكلاً حرفيّاً، ومتصلّباً، ومتزمّتاً بفعل القلق الذي يختبره الأشخاص شديدو التديُّن ممن يشعرون بأن هويتهم الجماعية مهددة جراء التعددية الدينية وعلمنة ثقافتهم.

والواقع أن المفارقة الاجتماعية تبدو في كل الحركات الأصولية، فبالرغم من معارضة هذه الأخيرة الحداثة العلمانية والمنطق النفعي، إلا أن رغبتها في أن تصبح قوى سياسية هامة فرضت عليها استخدام وسائل وتقنيات حديثة للتنظيم والتواصل، وبالتالي الوثوق بمنتجات الحداثة وبالعقلانية الإنتاجية. فالحركات الأصولية تتجدّد رغماً عنها.

بذلك تكون وظيفة الدين الأساسية حسب دوركهايم، هي تعزيز وحدة المجتمع وعصبيته وإعطاء الشرعية لقيمه ومعاييره وإضفاء القداسة عليها، وتجميع الناس معاً في هوية موحدة من خلال ممارسة الشعائر والطقوس الدينية. وهو إذ يؤكد الوظيفة الإيجابية للدين وهي التماسك الاجتماعي، يخالفه بذلك كارل ماركس الذي ركّز على سوء استعمال الدين من قبل المؤسسات والطبقات المهيمنة من حيث الدعوة إلى ترسيخ قيم الصبر والمصالحة مع الواقع المرير، لذلك اعتبره من هذه الناحية «أفيون الشعوب» لأنه يشجع الضعفاء على تقبّل أوضاعهم والإستكانة لها بدلاً من العمل على تغييرها[١٧].

تتبنى مقاربة ماكس فيبر مدخلاً مختلفاً ينطلق من الفرد ذاته. فالأفراد هم من يبنون المجتمع، ذلك أن المجتمعات بنظره عبارة عن إنشاءات تتشكل، والسلطة هي من تصنع الوحدات الاجتماعية، وهي عنده إما عقلانية تستمد شرعيتها من القانون والديمقراطية، أو كاريزمية يقودها شخص يمتلك مواهب متميزة وخارقة، أو تقليدية تعتمد على الموروث وتتمثل بالعائلة والقبيلة أو الملك والأمير. وبالتالي يحكم في أي منها الأفراد بوصفهم فاعلين يحددون بالتالي مضمون «الشرعية». وحين يتحدث فيبر عن الشرعية، لا يقصد أيديولوجية ما تبارك النظام الاجتماعي أو تجعله يبدو عقلانياً، بل يقصد قدرة النظام على الوفاء بوعوده وتلبية متطلبات أعضائه، وبالتالي فإن هذا يسمح للسلطة أن تتمتع بالشرعية من خلال هذه الطرق التي تحدث عنها[١٨]. من الواضح أن فيبر لم ينكر البتّة أنّ

(١٧) أنتوني غدنز، **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة وتقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٥٦٩.

(١٨) دانيال هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**، ترجمة درويش الحلوجي (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ١٠٧.

المجتمعات التقليدية كانت متّحدة من خلال روابط اجتماعية وقيم مشتركة قبل ظهور الحداثة، إنما رأى أنّ هذه العناصر المشتركة لم تكن فطرية وإنما مبنيّة؛ فالمجتمع عبارة عن بناء ناجح[١٩].

إذا كان دوركهايم ينطلق لفهم الدور الاجتماعي للدين من اعتباره بناءً مجتمعياً تنعكس صورته في الوعي الجمعي، فإن فيبر يرى أنّ الدين يبدأ مع الفرد، مع الشخصية الكاريزماتية المؤسسة للمجتمع الديني. كان فيبر يستخدم عبارة «كاريزما» لوصف القوة المدهشة التي يتمتّع بها بعض الأشخاص وقدرتها على إيصال معنى القداسة للآخرين. لم تكن القداسة عنده كما تصورها دوركهايم، مظهراً من مظاهر المجتمع الروحية، بل كانت تعني ما هو أبعد من المجتمع، أي ما هو مختلف عن البشر، قوة خارقة تجعل الواقع الاجتماعي أمراً نسبياً.

بالرغم من أن مقاربة ماكس فيبر الاجتماعية تمنح الأولوية للأفراد وتفاعلهم، إلّا أنه لم يكن ليبرالياً بالمعنى الأيديولوجي. رفض فيبر فكرة أن الناس نفعيون بطبيعتهم. فبالنسبة إليه، يتصرف الناس في أغلب الأحيان وفقاً لدوافع مختلطة، يميّز فيبر بين أربعة منها: التصرّف وفقاً لعادات المجتمع، والتصرّف وفقاً للعقلية النفعية، والتصرف وفقاً للقيم الذاتية، والتصرّف تحت تأثير العواطف الجيّاشة[٢٠]. تتعدّد الدوافع التي تحرّك البشر بشكل عام. فعلى سبيل المثال، يتحرّك عديد من الأشخاص لتحسين وضعهم المادي، لكنهم في الوقت نفسه، يرفضون الابتعاد عن العادات المتعارف عليها، التخلي بشكل تام عن مُثُلهم العليا. فيتصرّفون، بالتالي، تبعاً لمجموعة من الحوافز. فالبشر، بحسب فيبر، هم كائنات تعيش على التراضي في المقام الأول. وهنا تكمن إحدى نقاط الخلاف بين المقاربتين حيث اعتبر دوركهايم أن أفراد المجتمع الواحد يتّحدون حول القيم نفسها والتجارب الدينية نفسها، في حين أكّد فيبر أن معظم الناس يعيشون، على صعيد الدين، كما على صعيد المجالات الحياتية الأخرى، بالتراضي، وقليلون هم من يجسدون تماماً روح دينهم، فإن مقاربة فيبر هذه تسمح بتحليل ظاهرتين لم يتوسع دوركهايم بالبحث فيهما من جهة ولا تسمح مقاربته بتفسيرهما من جهة أخرى، ألا وهما: تنوع التيارات الدينية داخل الدين الواحد، ومسار العلمنة الحالي.

يذهب فيبر إلى أن الدين الواحد يتمّ استيعابه بطرق مختلفة بحسب الطبقة الاجتماعية للمؤمنين. ومن خلال ثلاث تجارب شهيرة، يدرس دين الأرستقراطيين، والحرفيين، والتجار، والفلاحين، والفقراء، ومن ثم يدرس السلوك تجاه دين البرجوازيين والبروليتاريا[٢١]. تظهر هذه التجارب بأن الدين الواحد فُسّر على أنه يشكّل دعماً للتطلعات الاجتماعية والثقافية شديدة الاختلاف، إذ يشهد التاريخ على وجود فهمٍ محافظٍ للدين، فضلاً عن الفهم الإصلاحي، وحتى الراديكالي. تسمح

(١٩) بوم، «مستقبل الدين، مطارحات إميل دوركايم وماكس فيبر،» ص ١٤٥.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

مقاربة فيبر بأن يتم تصحيح التعميم الخاطئ الذي تناوله ماركس في أن الدين هو أيديولوجية تشرّع الطبقة المهيمنة، وتسمح بالوقت نفسه بتقدير وفهم الوظيفية الأيديولوجية للدين.

انتشرت على نطاق واسع تفسيرات فيبر للدين، مع كتابه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**[٢٢]؛ الذي نشره عام ١٩٠٥ وهو يعتبر من أهم الدراسات الدينية التي قدّمها، وفحواها أنّ الأخلاق البروتستانتية ـ الكالفينية بخاصة ـ كانت أحد أهم العناصر التي أسهمت إسهاماً كبيراً في تطوُّر الروح الرأسمالية الحديثة؛ إذ إنّ تلك الأخلاق قد «أنتجت قِيماً ومعاييرَ شجّعت العمل الحرّ والتنسُّك والادّخار، وبذلك خَلقتْ مناخاً ذِهنيّاً خاصّاً، ساعد بدوره على تطوُّر «المشروع الاقتصادي الحرّ»، وبالتالي على نُموّ الرأسمالية في الغرب. كانت الأخلاقيات البروتستانتية، في تركيزها على المقاصد الدنيوية، والعمل اليومي، والمبادرة الشخصية، والاعتماد على الذات، على صلة عميقة بروح الرأسمالية الوليدة. فهي أفضت إلى تصحيح البُعد المادي للرأسمالية عبر دعمها الروحي للمسؤولية الاجتماعية. كانت غايةُ فيبر فَهْمَ تأثير السلوك الديني في بقية النشاطات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وبهذا المعنى تُصبح سوسيولوجيا الدين في الوقت نفسِه أبحاثاً متعلّقة بسوسيولوجيا الاقتصاد أو السياسة، وبخاصةٍ سوسيولوجيا الأخلاق[٢٣].

لكن يجب التأكيد أن فيبر لم يقصر مفهوم البروتستانتية على وظيفتها الاجتماعية، بل كان دائماً يعترف ببعدها المتسامي، لأن ذلك التوجّه نحو القداسة على وجه التحديد هو الذي يمنح هذه الأخلاقيات الجديدة قوتها الثقافية. وقد اتّخذ فيبر من دراسته هذه أساساً يدحض به نظرية كارل ماركس في أمر غَلَبة العنصر المادي والاقتصادي وسيطرته في توجيه الفكر الديني والمشاعر الروحية. فقد كان ماركس ينظر إلى البروتستانتية بحسبانها أيديولوجيا الرأسمالية، ذاهباً إلى أنّ الظاهرة الدينية تُعَدّ ظِلّا للظاهرة الاقتصادية، أمّا ماكس فيبر فعكَس القضية، مُقيماً الحُجّة على أنّ الأخلاق الدينية ـ البروتستانتية الكالفينية خصوصاً ـ هي التي أثّرتْ أيّما تأثير في الاقتصاد، بل في ظاهرةٍ اقتصادية هي قمّةُ ما بلغه التفكير العقلاني الاقتصادي: الرأسمالية الغربية الحديثة[٢٤].

يرى فيبر أنه لطالما ساعدت الملل الدينية الجديدة التي أنشأتها البروتستانتية، الطبقات الدنيا التي تناضل لتحقيق تقدمها الاجتماعي، على إثبات نجاحها في المجتمع الرأسمالي. وبما أنّ هذه الحركات الدينية توصل إلى أتباعها القيمة الروحية للالتزام وللمسؤولية الشخصية، فإنها تنتج

---

(٢٢) ثمة ترجمة عربية له. انظر: ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة محمد علي مقلّد؛ مراجعة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.]). انظر أيضاً الطبعة الإنكليزية: Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by Talcott Parsons; With an introduction by Anthony Giddens (London; New York: Routledge, 1992).

(٢٣) جوليان فروند، **سوسيولوجيا ماكس فيبر**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٨)، ص ٨٧.

(٢٤) براق زكريا، «ماكس فيبر: الدين وأخلاق العمل والرأسمالية،» مجلة التفاهم، العدد ٣٤ (شتاء ٢٠١١).

أشخاصاً مؤمنين يكرّسون نفسهم لأعمالهم، ويهتمون بأسرهم، ويعيشون عيشة بسيطة، ويدّخرون أموالهم لاستثمارها في حياتهم المهنية أو من أجل تقديم تبرعات سخيّة.

وقد تبيّن له أنّ ثمة تطابُقاً بين العقلية البروتستانتية في إنكلترا والولايات المتحدة وغيرهما ـ ولا سيَّما لدى المتزمّتين البروتستانت المعروفين بـ «البيوريتان» (Puritans) ـ وبين الاتجاه الذي يحضّ على العمل بنشاطٍ وحيوية. فالبروتستانتية حسب فيبر، في شِقِّها الكالفيني بالتحديد، تقدم الحوافز الإيمانية التي تدفع الإنسان إلى العمل والإنتاج، وتحصيل الثروة والإسهام في زيادة ازدهار الحياة الاقتصادية، بل إنها تمنح المهنةَ قيمةً أخلاقية كبرى وتُقدّس العمل إلى درجة أنها ترى في تأدية العمل بأمانةٍ وحيويةٍ وجودة، واجباً مقدَّساً، بل إنّ أتباعها يُقدّسون العمل ويحترمون أرباب المهن، بالإضافة إلى أنها تحدد الواجباتِ والقواعدَ التي تُنظّم السلوك الاقتصادي، وتنبذ الخمولَ والتكاسلَ والتواكلَ، وتحثّ على الحركة والنشاط من أجل العمل والكسب، باعتبار العمل سبيلاً لتحقيق الخلاص الفردي. فقد كشف في دراسته للبروتستانتية ـ وخصوصاً كتابات البيوريتانيين ـ أنّ الكالفينية بصورةٍ خاصة تُشدّد على الطابع الفردي للخلاص، وانتهى من ذلك كلِّه إلى أنّ الروح التي تميل إلى الحصول على الكسب المادّي بطريقةٍ رشيدة منظّمة ـ وهي روح الرأسمالية ـ ثمرةٌ غير مقصودة من ثمار الكالفينية[٢٥]. وقد استدلّ على ذلك بملاحظته أنّ المناطق التي تسُود فيها البروتستانتية ـ الأراضي المنخفضة (هولندا وبلجيكا في أيامنا هذه) وإنكلترا وغيرها... ـ هي أهمُّ الدول الصناعية التي تطوّرت فيها الرأسمالية، على حين أنّ المناطق التي تعتنق الكاثوليكيةَ بأغلبيتها العُظمى هي الأقلّ تطوُّراً من الناحية الصناعية والاقتصادية.

ما يمكن أن نخلص إليه من هذا النتاج الفيبري، وهو أن فيبر لم يحصر السوسيولوجيا الدينية في تفسير ضيق للظاهرة الدينية من أجلها بالذات، وإنما حاول أن يوضح كيف يمكن للسلوك الديني أن يوجه بقية النشاطات الإنسانية، اقتصادية، سياسية، قانونية، وكيف يمكنه أن يحدد سلوكاً أخلاقياً يطبق بدوره في الشؤون الدنيوية.

يجد علماء الاجتماع، الذين يدرسون الحركات الدينية الجديدة، أنفسهم أمام فرضيتين مختلفتين: فرضية دوركهايم التي يبحث من خلالها الأشخاص المهددون نتيجة التغيرات الاجتماعية، عن الهوية الجماعية للهروب من المخاوف الشخصية، وفرضية فيبر التي تسعى لتحليل الديناميات التي يولدها الدين في المجتمع وفي المجالات الاقتصادية والسياسية.

ولتعميق تحليلاته وضع فيبر نماذج مثالية لأشكال التجمعات الدينية، أبرزها نموذجا: الطائفة والكنيسة؛ اللذان يشكلان الوجود الاجتماعي للدين. فالكنيسة حسب فيبر مؤسسة دينية مميزة

---

(٢٥) انظر لمزيدٍ من التفصيل في أخلاق الشغل عند لوثر: فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ص ٥٠ ـ ٦٠، على أنه ينبغي الإشارة إلى أنّ فيبر لا يقصد بالكالفينية آراء كالفِن الشخصية، وإنما الكالفينية في شكلها الذي كانت عليه في فترة نهاية القرن السادس عشر وفي خلال القرن السابع عشر، «ومن نافل القول إنّ اللوثري ليس أبداً مُرادفاً للكالفيني» (ص ٩٩).

للخلاص، تتوافر على إدارة بيروقراطية تمارس سلطتها على من يعيشون تحت إمرتها حيث يحتكر فيها الكهنة مهمة التسيير الديني والطقوسي. أما الطائفة بالمعنى السوسيولوجي فهي تجمّعٌ حرٌّ تتميز ببنية لاسياسية، ترفض المراقبة والتنظيم من خارجها وترتكز على اختيار إلهي أو تتوافر على صفات كاريزمية خاصة، وهو ما يجعلها تميز بين أعضائها والآخرين، حتى ممن أقصوا منها، وتفرض عليهم ألا يتعاملوا معهم، ولا تؤدي مخالفة ذلك إلى إغضاب أعضاء الطائفة فحسب، بل إلى إغضاب الله كذلك. في الخلاصة يمكن إذا كنا أعضاء داخل كنيسة أن نكون أعضاء في الطائفة، ولكن ليس العكس.

بلور فيبر في المجال الديني، كما في المجال السياسي، نماذج للسلطة الدينية استوحاها من أشكال شرعية السلطة داخل الحياة الاجتماعية، حيث شكلت شخصيات (الكاهن ـ الساحر ـ النبي) نماذج الشرعية العقلانية التقليدية والكارزمية. فالكاهن يشغل سلطة دينية تماثل الوظيفة داخل مؤسسة بيروقراطية، في حين يمارس الساحر سلطته على الأفراد الذين يقصدونه ويؤمنون بقدراته الخارقة. أما النبي الذي يحمل الصفات الكاريزمية فيمارس سلطة تعتمد على الوحي المنزل، وعلى تنفيذ أوامر الله وتفعيلها في الأرض وهو ما يجعل المريدين والأتباع يقبلون بجميع أوامره[٢٦].

في الخلاصة يعتقد دوركهايم بأن لاعقلانية العقيدة المسيحية، ستجعل هذه الديانة تزول في العالم الحديث. ويتوقّع، في الوقت عينه، ظهور الدين المدني الذي يعكس الأسس الأخلاقية لمجتمع التنوير ويعزّزه، لأن الدين، بالنسبة إليه، ظاهرة مستمرة وأبدية[٢٧]. وذلك بخلاف فيبر الذي أعرب عن اقتناعه بأن «العقلانية» المتنامية للمجتمع الحديث ستزيل من أذهان الناس جميع القيم غير النفعية. إن مقاربة إميل دوركهايم الاجتماعية قادرة على شرح عودة الدين إلى المجال العام وما يطلق عليه اليوم «سياسات الهوية»، أي الحركات الاجتماعية التي تطالب بالهوية الوطنية، أو العرقية، أو الإقليمية. هنا يعتبر دوركهايم المترجم الأفضل للظواهر الاجتماعية، إذ يبيّن لنا أن المشاعر الشخصية تحظى بدورها أيضاً بأهمية اجتماعية. في المقابل، من الخطأ تجاوز مقاربة ماكس فيبر السوسيولوجية، فهي قادرة على تفسير الديناميات الحاصلة داخل الدين وسياقاتها في حركات التديُّن والتي تنجم عن المصالح المؤسسية لزعماء الدين أو المواقف الاجتماعية المختلفة لأتباعه في مختلف الطبقات والمستويات.

إذاً ثمة حالتان يمثل الدين في الأولى نسقاً كاملاً يمد المؤمنين بأنماط متكاملة في ما يتعلق بالقيم وإدراك الوجود، ويمثل في الثانية عنصراً فاعلاً وقدرة دينامية داخل نسق أشمل يتمثل بالاجتماع المدني بأبعاده السياسية والوطنية والقومية والإنسانية. ولا يعني إدراك الفارق بين الحالتين

---

(٢٦) إكرام عدنني، سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣)، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(٢٧) Émile Durkheim, *Les Forms élémentaires de la vie religieuse*, 5ème éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 2003), p. 609.

أن هناك انقطاعاً بينهما، أو انفصالاً منهجياً في آلية اشتغالهما، لكن يعني أن فهم «المجال الحقلي» لكل منهما ضروري لإدراك حركة الثقافة وديناميتها موضوعياً. ففي الحالة الأولى نحتاج إلى تحليل معرفي ـ ديني، فيما نحتاج في الحالة الثانية إلى فهم الواقع تحليلاً سوسيو ـ ثقافياً، يكشف آليات اشتغال الثقافة الدينية في البنية الاجتماعية، واستثمارها بالتالي الحقل الديني في عملية بناء الثقافة وحركتها والأفعال الناتجة منها.

ورغم إعلان الفلسفة على لسان نيتشه (Friedrich Nietzsche) (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠) عن «موت الإله» وسعي ماكس فيبر لـ «نزع السحر عن العالم» نصرة لمجتمع الحداثة المعلمن والعقلاني، إلا أن المجتمع اللاديني الخالص لم يتحقق، تماماً كما أن المجتمع الديني الصافي لم يتحقق، ما تحقق عملياً كما يشير جيمس فريزر هو الإنسان المتدين الذي يستلهم سلوكه من قيم عليا مقدّسة مصدرها الخشية من الله والسعي لأرضائه، وهو بهذا يتماثل ويلتقي مع شخص آخر يستلهم نفس السلوك من مصدر قيمي آخر هو الخشية من الناس والمجتمع والسعي لإرضائهم والتماثل معهم، وهو بهذا يكون «إنساناً أخلاقياً» يتطابق سلوكياً مع «الإنسان المتدين»[٢٨]. وعليه فإن إرغامات الواقع وضرورته تفضي كما يقول غيرتز، في ملاحظته الثاقبة، إلى أن «الإنسان اللامتديِّن في حالة النقاء هو ظاهرة نادرة، حتى في المجتمعات المعاصرة الأكثر تجرداً من القداسة. إن غالبية من «لا دين لهم» ما زالوا يتصرفون دينياً بلا علم منهم، ولا يتعلق الأمر فقط بكتلة الخرافات أو تابوهات الإنسان العصري، والتي لها جميعاً بنية وأصل سحر ـ دين، لكن الإنسان العصري الذي يشعر بنفسه ويدعي اللاتديُّن ما زال يتصرف بميتولوجيا كاملة مموهة وطقوسيات مختلفة»[٢٩]، ما يعني بالحصيلة أن المجتمع يشّيد منظومته الثقافية بغض النظر عن مصادر القيم السلوكية الممارسة، إذ إن المهم في الممارسة هو القيمة بحد ذاتها بصفتها مدخلاً إلى العضوية الاجتماعية الفاعلة وإلى المواطنة الثقافية النشطة.

لذلك تسعى السوسيولوجيا إلى تحليل الدين بوصفه نسقاً كاملاً يمد المؤمنين به بحوافز ودوافع مشيّدة وأنماط ثقافية لممارسات رمزية ذات معنى، فتركز على الممارسة السلوكية في الواقع المعيشي وما تعتمد عليه المجموعات البشرية من معتقدات وتفسيرات للنصوص الدينية من منطلق موقع الإنسان والجماعات في البنية الاجتماعية. منطلق السوسيولوجيا وعلم الاجتماع يختلف منهجياً عن منطلق الدراسات الدينية، فالأول يسعى إلى تحليل السلوك الديني في الحياة اليومية وما يستند إليه من تفسيرات خاصة للنصوص الدينية في السياق الاجتماعي والتاريخي، ومن منطلق التناقضات والصراعات القائمة داخل المجتمع وفي علاقاته بمجتمعات وحضارات أخرى، في حين تذهب الدراسات الدينية في اتجاه تقديم تفسيرات خاصة للنصوص والوقائع

(٢٨) فريزر، **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**، ص ٢١٨.

(٢٩) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، ص ٢٢٧.

والأحداث الدينية بمعزل عن سياقها الاجتماعي والتاريخي، ودون أن تستعمل أدوات منهجية تحدّ من الانحيازات التي أصابت بعض دراساتها.

والواقع أن السوسيولوجيا، ورغم عدم الاتفاق على تعريف واحد، تتعامل مع الدين باعتباره عالماً من المعاني والرموز، ينتج روابط اجتماعية وثقافية قد تُفسَّر أو تُستعمل بطرق مختلفة، وفي تنظيمات مؤسساتية واجتماعية متعددة، تتمتع بجاذبية شعبية ظاهرة، تنتج فعاليتها وتعيد إنتاجها عبر فاعلين يمدّون حقل العلاقات المتصلة به بفاعلية قد تتجاوز المكان والزمان[٣٠]، لكنها تبقى على ارتباط بالواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والتاريخي من حيث الممارسة بوصفها فعل تدّين للجماعة، يتطور بتطور هذا الواقع وهو يتصل بدور المؤسسات والبنى الاجتماعية (كالعائلة والطبقات والمؤسسة السياسية وغيرها) اتصالاً عضوياً وتفاعلياً، وهو يقوم بوظائف محددة ويلبي حاجات ظاهرة وخفية، وقد تكون توظيفاته إيجابية أو سلبية، وكثيراً ما تكون التأويلات الدينية متنوعة بل متناقضة، وقد يتحوّل الدين من طاقة روحية ثورية في مراحل التكوين الأولى، إلى مؤسسات ونظم وطبقات وطوائف في المراحل التاريخية التالية، ثم تحصل الانقسامات والتناقضات، ليس بسبب التنوع في المعتقدات بحد ذاتها، بل بسبب التناقضات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. كذلك تذهب الأنتروبولوجيا حين تعرف الدين باعتباره نظاماً من الرموز يفعل فعله لتشكيل حالات معرفية ونفسية وحوافز قوية ودائمة في الناس، من طريق صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود وإضفاء هالة من الواقعية على هذه المفهومات بحيث تبدو واقعية بشكل فريد[٣١]، وهذا ما يؤول في الواقع المعيش إلى دمج النظرة إلى العالم مع روح الجماعة والنسيج الحي للثقافة المجتمعية وتحققاتها التاريخية.

ثالثاً: الإيمان الديني وإنتاج الرابط الاجتماعي... الأساطير والطقوس

إنّ الدين بإقامته حقيقة واحدة، وهدفاً واحداً للبشر، يوحّد فيما بينهم؛ فيكوّنون جماعة شبيهة بعائلة، وإثنية، رغم أنّ بعض الديانات، كاليهودية مثلاً، ترتبط بشعب، وبعضها الآخر بثقافة: كما هو الحال مع الهندوسية. وقسم منها ينسب لنفسه دعوة عالمية: الإسلام، والمسيحية، تدّعي بدون أي حصرية، أنّها رسالة لهداية كل الناس، تتحقّق عبر تبنّي شرعة سلوكية واحدة، يتطلبها قانون (أو أخلاق)، مؤسَّس بدوره على وصف محدّد للحقيقة، وعلى تصوّر خاص عن العالم.

---

(٣٠) جان ـ بول وليم، الأديان في علم الاجتماع، ترجمة بسمة علي بدران (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١٨٩.

(٣١) ميرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول: في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: دار قابس، ١٩٩٤)، ص ٩٥.

وقد كان لكتابات عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي **موريس هالبواش** (Mauric Halbwachs) (١٨٧٧ ـ ١٩٤٥) أثر تأسيسي كبير في الأبحاث الحديثة حول **الأطر الاجتماعية للذاكرة**[٣٢]، إذ اعتبر أن عملية التذكر الفردية لا يمكن أن تنشأ أو أن تتم إلا ضمن إطار اجتماعي معين وذلك على عكس التصورات التي كانت سائدة حينها والتي كانت تنظر إلى الذاكرة وعملية التذكر الفردية كوظيفة بيولوجية محضة. ربط هالبواش في دراساته حول الذاكرة الجمعية الذكريات الشخصية للفرد بالمجتمع الذي ينتمي إليه، واعتبر أن الإطار الاجتماعي وما يحتويه من مكونات ثقافية يعمل على بناء نسق جمعي يجعل الخبرات الفردية قابلة للتذكر وللتفسير، وهو بدراسته الطابع الاجتماعي للتذكر الفردي كشف كيف أن الأفراد في تجديدهم الماضي يجعلون أحداثه ذات طابع مرجعي، بحيث لا تعود متمركزة داخل الفرد، بل تصبح ملكاً عاماً يملك زمانه ومكانه ضمن المنظومة الاجتماعية والثقافية. وهنا تتجلى بوضوح وظيفة الذاكرة الجمعية حسب هالبواش في تأسيس «هوية» المجتمع وضمان سيرورته.

ومنذ أن تضمن عرض مدرسة دوركهايم إشارات مرجعية لأفكار هالبواش حول الذاكرة الدينية، خصص هنري ديروش (H. Desroch) وروجيه باستيد (R. Bastide) جانباً كبيراً من مؤلفاتهما لهذا الموضوع، هذا فضلاً عن أعمال جيرار نامير (G. Namer). وتعددت بعد ذلك البحوث والدراسات ومن أبرزها **التاريخ والذاكرة** لجاك لوغوف[٣٣]، **وأماكن الذاكرة** التي شارك فيها عدة باحثين تحت إشراف بيير نورا[٣٤]. دشن هالبواش حقلاً جديداً كان مجاله مهملاً، بيّن من خلاله كيف أن الذاكرة الفردية لا تتشكل خارج الذاكرة الجمعية للجماعة، فالظروف الاجتماعية والثقافية للحاضر تقود عملية تعبئة واستدعاء الذاكرة، وهي لا تقوم بعملها إلا ضمن وسط طبيعي واجتماعي منظم ومتناسق، تعرف في كل لحظة شكله العام واتجاهاته الكبرى.

تتكون الأطر الجمعية للذاكرة من هذا الوسط الذي ينشّط وينظم الذاكرة ويسمح بدقة متزايدة بتحديد المواقف المرجعية في الزمان والمكان، ويبني التعريفات التاريخية والجغرافية ويعيد إنتاج تراجم وسيَر الشخصيات بل والمواقف السياسية وكل معطيات الخبرة العامة. إلا أن عملية التذكر ذاتها هي عمل فردي يتطلب تفكيراً ويستلزم تقييماً وحكماً، وهذا العمل يتفاعل مع المعطيات التي يمده بها المجتمع. والذكريات المشتركة التي تعتمد الواحدة منها على الأخرى تتطور هي ذاتها تبعاً للاستعدادات الفردية التي يمكن لأعضاء الجماعة أن يحققوها. تتغلغل وتتداخل الذاكرة الفردية والذاكرة الجمعية الواحدة منها مع الأخرى: تتغذى الذاكرة الفردية على الذاكرة الجمعية وذلك باتباع طريقها الخاص، بحيث تغلّف الذاكرة الجمعية الذاكرة الفردية من دون أن تختلط بها[٣٥].

---

(٣٢) Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, bibliothèque de philosophie contemporaine Travaux de l'Année Sociologique (Paris: Alcan, 1925).

(٣٣) Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, collection folio histoire; no 20 (Paris: Gallimard, 1988).

(٣٤) Pierre Nora, dir., *Les lieux de Mémoire*, 7 vols. (Paris: L'Harmattan, 1984-1992).

(٣٥) دانييل هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام، سوسيولوجيا الدين، ترجمة درويش الحلوجي، سلسلة المشروع القومي للترجمة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

وإذا كانت افتراضات هالبواش في عمله الرائد «الأطر الجمعية للذاكرة» والذي تتأكد أهميته اليوم لدى علماء الاجتماع، تفضي إلى أكثر من مجرد اعتبار الدين «تمثلاً جمعياً» بالمعنى الدوركهايمي للكلمة، بل تذهب إلى تفكيك دينامية الاعتقاد والإيمان الديني، وهي دينامية تمثل الذاكرة قوة دفعها ومجال نشاطها. فهو بهذا يضع خصوصية الإيمان الديني في نمط خاص من أنماط استدعاء وشحن الذاكرة؛ نمط يسمح في آن واحد بتأمين استمرارية الرسالة الدينية من خلال تعاقب الأجيال المؤمنة وكذلك التعرف إلى مواءَمتها المطلقة التي لا تتغير في ظل ظروف اجتماعية وثقافية لا تكف عن التبدل والتغير. تجمع الذاكرة الدينية بهذا الشكل بين نظامين للزمن، الزمن المتعلق بالتاريخ، والزمن الأزلي. تجد الذاكرة التاريخية مرجعيتها في حقبة تاريخية قديمة، لكنها تسعى جاهدة للابتعاد عن هذا الزمن التاريخي مستخدمة في ذلك كل الوسائل من أجل بناء هذه الذاكرة وتحويلها إلى حقيقة أزلية مطلقة. هكذا تبدو الأشياء المتعلقة بالدين كما لو أنها موجودة خارج الزمن[٣٦].

ليست المسألة «اختزال» الدين إلى مجرد ذاكرة، بل حسب هالبواش، يمكننا أن نفهم دينامية الإيمان وكيف تُترجم حمية الاعتقاد في التأكيدات الدينية وفي إيمان الأتباع وأداء الطقوس، كما يتم تقاسم هذا الاعتقاد وسط الجماعة وبما يتيح بل ويساعد في رسم حدودها وتحديد سمات الانتماء إليها والتماثل معها، والأهم بما يطابق السلوكيات التي يجب، أو لا يجب تبنيها. من جهة ثانية، يسمح التقيّد بالأوامر الدينيّة بتحديد منظومة أخلاقية، وبتنظيم المجتمع، وهو بنفس الوقت يُقِّر تراتبية: من الأقل، إلى الأكثر ثراء في العالم الأرضي، إلا أنه في ما يتعلّق بتوزيع الجزاءات المستقبلية، في الما ـ بعد والحياة الأخرى، تعود التراتبية لترتبط بمنطق النجاح في الحياة الدينية.

تمثّل الأساطير والطقوس الأدوات الفكرية الكبرى في المنظومة الدينية، وهي تخدم بذلك الإبداع الديني، وتندمج بوصفها أحد أكبر الإنجازات البشرية، مع الحكايات والقصص التي تقيم حقيقة متخيلة منبثقة من السير الذاتية التاريخية والأحداث المحلية، لتدمجهما وسط عالم أكثر سعة، وتعقيداً، يعطيهما معنى نهائياً متجاوزاً الزمان والمكان.

يمكن للأسطورة أن تحفظ مجموعة ممارسات طقسية دينية، فالممارسات المكرّرة بطريقة متوقّعة تؤمن انسياب الزمن، وبدون أي تدخّل، بعيداً من أخطار المصادفة. قد يحدث أن تكون بعض الممارسات الطقسية مستقلّة عن الأنساق الدينية أو تتفلت منها، لكنها بالحصيلة ترتبط بنسب قريب أو بعيد مع التقاليد الدينية[٣٧].

واذا كانت سوسيولوجيا الذاكرة التي حفر فيها هالبواش تفضي إلى أن الديني يُفْهَم ك «ذاكرة، وماضٍ»، فإن الممارسة الطقسية تقوم بإدارة هذه الذاكرة، كما يذهب روجيه باستيد أيضاً، إذ

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٤.

(٣٧) Geneviève Vinsonneau, *L'identité culturelle*, collection U. Série Psychologie (Paris: Armand Colin, 2002), p. 10.

تستجيب الممارسة الطقسية إلى حاجة جماعية يديمها الماضي. إن أهم ما يؤمّن بقاء الممارسات الطقسية هو خضوعها لمبدأ تكرار عام، فهو في الواقع ضامن لخلود الديانات، التي يتأسّس عليها، لذلك من المفهوم أن تكون الديانات كافة عدائية بطبيعتها إزاء التغيير، وأكثر ميلاً نحو «المحافظة»، لأن التغيير يفتح باباً قد يصيب طقوساً راسخة.

تكرّس الممارسة الطقسية خلود الظاهرة الاجتماعية (التاريخية)، أو الأسطورية، التي خلقتها، وذلك عبر تكرار القواعد التي ترتكز إليها بدون تغيير، لأنها تسمح بالحفاظ على، أو بإصلاح توازن مهدّد دائماً بتحديات الواقع، يمكن ملاحظة ذلك في احتفالات عاشوراء السنوية التي شهدت عناية فائقة بعد انتشار التقليد الإيراني في بعض البلدان العربية. فهي رغم تاريخية ممارسة طقوسها العربية، إلا أنها مع الثقافة الإيرانية بجذورها الصفوية، اتخذت بعداً هوياتياً من خلال المبالغة في الممارسة الاستعراضية لها. تُفرِز الأديان إذاً، ممارساتها الطقسية الخاصة، محدِّدَة بذلك الأحداث الابتدائية المقدَّسة، التي يجب إحياء ذكراها وتحيينها، وتبجيلها، فالأحداث التي تتركّز حولها الممارسات الطقسية، بما تحمله من قيم دينية مقدَّسة، صالحة لإراحة قلب الإنسان اليائس وإدخال التوازن النفسي إليه. كما أشار فرويد إلى ذلك في عديد من أعماله من خلال إبرازه التشابه الواضح بين الوظائف الدينية، والوظائف النفسية للممارسة الطقسية التي تسمح بالوقاية من عذابات القلق، كما تتيح إصلاح توازن الأنا، عبر تهدئة القوى الغريزية المتصارعة[٣٨].

لا شك في أنّ الشعوب تلجأ جرّاء معاناتها أو في مواجهة التحديات، إلى تفعيل ممارسات طقسية محددة، لكن هذه الممارسات لا فعالية لها من الناحية العملية لإزالة الفقر، والمرض، والجوع، بقدر ما أن التوهم أو الاعتقاد بقدرات كهذه قد يكون له أهمية نفسية حقيقية على الشعوب لجهة تبديد اليأس، والقلق، وتزويد الأفراد بالأمل. إنّ السعي للاتصال مع قوى فوق ـ الطبيعية هي، في آن، مرمِّمَة للتوازن، ومولِّدَة للمعنى. وعندما تقوم الشعوب المضطهَدَة بتفعيل ممارستها للطقوس في محاولة الحفاظ على الهوية من خلال العودة إلى الجذور، فإنها تقوم بعملية ارتكاسية إجمالاً، كتعبير دفاعي ضد غاصبيها. أن هذه العملية تعد أحد اقوى الأسلحة الثقافية، وأشد انواع الدروع الأيديولوجية وأكثرها فعالية إزاء الآثار المدمِّرَة للتثاقف، والتمثّل، وبهذا يمتلك الأفراد وسائل لتهدئة القلق الذي يثيره استلاب الحاضر، وشكوك المستقبل. لكن المشكلة أن المقدَّس حين يصبح مجسداً في مؤسسات ورموز، كردة فعل تاريخية للدفاع ضد المغتصب، بكلّ أشكاله، يمتزج مع إعادة تجسيد نفعية للترتيب المجتمعي للقيم، ويصبح مع الوقت كمؤسّسة تبرر البؤس السائد، الصالح للاستخدام والتوظيف السلطوي، وبهذا يصبح المقدَّس عائقاً وتصبح إزاحته كمؤسسات ورموز تبريرية ونفعية أحد شروط تخطي هذا البؤس.

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

رابعاً: الدين والتديُّن والتعصب... تلازم أم تواؤم

هناك كثير من التعميم والتعسف في اعتبار المتدينين متعصبين بالعموم، وأن معارضيهم من العلمانيين متحررون من آفة التعصب والتطرف، وهذا بطبيعة الحال غير صحيح، ذلك أن حملة الأفكار المسبقة والمنمطة والذين يقومون بتعميمها على الآخرين بدون أدلة إنما يتوزعون على أيديولوجيات واتجاهات فكرية متنوعة. فالفاشية والنازية لم تكن أيديولوجيا للتدين والتقى، بل كانت دعوى قومية علمانية، كذلك الحال مع الصهيونية التي تأسست على يد اليهود الأشكناز الغربيين العلمانيين. من جهة أخرى تفيدنا نظرية التصنيف الاجتماعي (Social Categorization) أن عموم الناس تميل إلى تصنيف عالمها إلى جماعة الـ «نحن» والـ «هم» بحيث ينشأ مع هذا التصنيف بذور المحاباة والتعصب للجماعة المرجعية مقابل تضخيم سلبيات الجماعات الأخرى والتقليل من إيجابياتها. فقد يكون مجرد الانتماء إلى جماعة معينة في ظروف الاحتدام والصراع والتنافس وتضارب المصالح سبباً كافياً لظهور التعصب ضد جماعة أخرى.

والواقع أنه ثمة من يخلط بين الدين والتديُّن، وهو خلط يؤدي إلى «تنميط» الدين في نموذج سلوكي لبعض المتدينين و«تعميم» هذا النموذج باعتباره يمثل الأصل، وبهذا تصبح المقدمات المبسطة مرتبطة بالنتائج الآيلة إلى «التعصب» الذي هو بمثابة «حكم مسبق» يراد «إسقاطه» وتعميمه على جماعة بكاملها. ولتفكيك هذا الخلط المتعسف بين أطراف المثلث المفاهيمي الدين والتديُّن والتعصب يكفي ببساطة العودة إلى أصل كل مفهوم ودلالاته. فالدين ذو أصل واحد، هو الأصل الالهي، حسب الديانات السماوية الثلاث وله بالتالي الأسس التي ينبني عليها والمقومات التي ينهض بها والتي تتحدد بمنظومة من الاعتقادات والممارسات تفسر علاقة البشر بالكون وأسراره. أما التديُّن فهو نهج وأسلوب بشري. إنه رؤية الناس وممارستهم هذا الدين. الدين هو الأصل (الأساس) والتديُّن هو بناء عليه. والبناء حسب ذوق صاحب البناء ورؤاه وفلسفته.

في الخلاصة «التديُّن» هو فعل اجتماعي تخلقه بالممارسة جماعة من البشر، وهو يخضع لسلوكها ومفهومها وبيئتها الجغرافية والسياسية، ومن قبل إلى تراثها، وهذا الفعل يدخل في مجال «النسبي»، فهو يختلف من جماعة لأخرى ومن تراث لآخر. أما «الدين» فهو «المطلق» من تعاليم ومعتقدات مصدرها الله الواحد الذي لا شريك له. ومن خلال استقراء تاريخ الأديان، نلحظ سيرورة تحوُّل الدين إلى تديّن، وتحول التديُّن بالممارسة إلى طقوس وعادات والتزامات تشبه الدين لكنها ليست بالضرورة «الدين» نفسه بالأصالة. هكذا يصبح النسبي الاجتهادي المتحقق بالممارسة، فعلاً مطلقاً و«مقدَّساً»، وهو ما يفسر ظاهرة «التعصب» التي تنمو على حافة التديُّن وعلى تخوم الدين.

قد يتبلور التديُّن في الجانب المعرفي أو العاطفي أو السلوكي من شخصية الإنسان بشكل متفاوت، وينتج عنه أنماط من الخبرات الدينية يمكن ملاحظتها على أكثر من صعيد في:

١ ـ **التديُّن الجوهري** حيث يحاول الناس من خلاله أن يعيشوا دينهم ويتمثلوا كامل تعاليمه ومثله. فالدين عند هؤلاء غاية بحد ذاته يكون فيه الإنسان قد سلم نفسه طوعاً لإرادة الله سعياً لكسب الآخرة.

٢ ـ **التديُّن الغرضي** وهو الذي يعني التوجه نحو الدين بوصفه وسيلة لتحقيق أشياء أخرى ذات قيمة دنيوية أو منفعة سياسية أو اقتصادية، وقد ينحصر المتديِّن هنا في دائرة «**التديُّن السلوكي**» الذي يقتصر على أداء الطقوس والعبادات دون معرفة كافية بأصول الدين، وقد يحقق لصاحبه مكانة اجتماعية أو اعتبارية أو وظيفية.

٣ ـ **التديُّن العاطفي** حيث يبدي هذا النمط عاطفة دينية جارفة دون أن يمتلك المعرفة الدينية الكافية، ما يجعله غير قادر على الحوار، وهذا ما يؤدي به إلى حالة من التعصب والتطرف. ويقع «**التديُّن التفاعلي**» ضمن هذا النمط، لأنه ينتج من ردة فعل لدى البعض، كعودتهم المفاجئة إلى حضن «الإيمان» بعد حادثة أو تجربة مريرة في حياتهم، فيغلب على هؤلاء تديُّن سطحي حماسي. كذلك يقع «**التديُّن الدفاعي**» داخل هذا النمط، فهو يتميز بأنه عصابي ناتج في الغالب من شعور بالذنب أو القلق أو الخوف أو تأنيب الضمير أو الإحباط والقهر أو أزمة ما يمر بها الإنسان تدفعه إلى التديُّن للتخفيف من حدة المشاعر ولإحداث نوع من التوازن العاطفي. ثمة نوع آخر في هذا النسق من التديُّن يتمثل بـ «**التديُّن المرضي**» وفيه يشعر البعض أنهم يمتلكون رسالة هداية للبشر وبأنهم من أولياء الله الصالحين. في هذا النوع من التديُّن يصل الأفراد إلى حدود التدهور العقلي والذهاني.

هذا التصنيف لأنواع التديُّن نظري بطبيعة الحال، ذلك أن شخصية الإنسان لا يمكن تحليلها وفق منظور سكوني الطابع، فالتديُّن قد يتكون في نمط ويتحول إلى آخر، وهو عند البشر قد يشهد تحولات وتطورات لا تلعب فيها المكونات السيكولوجية إلا أدواراً مساعدة، أما المكونات السوسيولوجية الأخرى المؤثرة في اتجاهات الأفراد وميولهم وأفكارهم والتي لها علاقة بالبيئة الاجتماعية والسياسية فتؤدي أدواراً أكثر تأثيراً في هذا المجال، لهذه الأسباب يبقى المدخل الدينامي لتحليل أنماط شخصية المتدينين وظاهرة التديُّن أكثر قدرة على التفسير من الناحية المنهجية.

هذه الأصناف الثلاثة موجودة في معظم الأديان، وفي ضوئها يمكن أن يطرح السؤال في أي صنف يوجد أكثر المتعصبين؟ في العموم أثبتت الدراسات التجريبية أنهم يوجدون في الصنف الثالث بالدرجة الأولى ثم بدرجة أقل في الصنف الثاني. ذلك أن الذين يتخذون من الدين وسائل للحصول على أشياء دنيوية أخرى (مادية أو معنوية) مرشحون أكثر من غيرهم إلى أن يكونوا أكثر تعصباً وأقل معرفة ونضجاً وشفافية في الوجدان الديني. أما الصنف الأول فقد ظهر أنه أكثر تسامحاً وتصالحاً مع الآخرين، حتى أكثر من أولئك الذين يصفون أنفسهم بأنهم غير متدينين. إن أفراد الصنف الأول يكونون في الغالب من النوع المنفتح عقلياً لفهم قضايا روحية وأخلاقية من جوهر الأديان التي تدعو جميعها إلى التسامح لذلك يكونون أقل ميلاً نحو التعصب.

التديُّن السياسي وفق هذا المنظور يمكن تصنيفه ضمن الفئة الثانية والذي يلحق به شرائح من الفئة الثالثة، ما يعني أن لديه قابلية واسعة للتعصب، ذلك لأن أصحابه يستخدمون الدين وسيلة لتحقيق أهداف أخرى، هذا فضلاً عن أن التنافس السياسي وصراع المصالح، يضطرهم إلى التعبئة ضد «الآخر» ما يخلق البيئة الكاملة الحاضنة للتطرف الديني.

هل يعني هذا أن كل الأحزاب والتنظيمات الإسلامية وكل المنتمين إليها هم الأكثر تعصباً بين الناس؟ أم أنهم من المرشحين الأكثر قابلية للتعصب؟

لا يمكن التعميم بالمطلق، العامل الحاسم في الحكم على تعصب أي جماعة هو الممارسة والسلوك تجاه «الآخر» والموقف منه وطريقة التعامل معه، وينطبق ذلك على مختلف الجماعات السياسية بغض النظر عن خلفيتها الأيديولوجية، إلا أنه لا بد من القول أن «القابلية» لنشوء اتجاهات التعصب والتطرف تجد أفضل الظروف المناسبة لها في المنظومات الفكرية ذات المرجعية المغلقة والدوغمائية، والتديُّن السياسي بوصفه تديناً غرضياً أو عاطفياً يفقد أصالة استناده إلى الدين بشكل أصيل، إذا تختلط معه مجموعة عناصر (مصالح، سلطة، مكاسب، انتماءات محلية وقبلية ..) تحول الدين إلى قناع أو وسيلة، أو تتعامل معه كرأسمال معنوي صالح للاستثمار في الصراع السياسي، وبالتالي يختلط الفاعلون في حقله بين الأنواع الثلاثة المذكورة أعلاه على الرغم من أن الغلبة تكون للفئة الثانية والثالثة.

كشفت دراسة مبكرة لـ «ألبورت» أجريت حول هذا الموضوع أن دور الدين بالنسبة إلى التعصب دور متضارب إلى حد ما. فقد يساعد الدين على ظهور التعصب، وقد يساعد أيضاً على عدم ظهوره، وتوصل «ألبورت» أيضاً مع «مايكل روس» (Ross) إلى أن الذين يعتبرون الدين غاية في حد ذاته (التديُّن الجوهري) أقل تعصباً من الذين يعتبرونه وسيلة (التديُّن الغرضي)؛ فالشائع ـ وهو الأهم ـ أنه ليس هناك تعميم حاسم بشأن علاقة التعصب بالدين.

يبقى السؤال حول متلازمة التعصب والعنف في هذا السياق، حيث بينت الدراسات أن العلاقة بينهما شرطية بالضرورة وليست حتمية، بمعنى أن العنف يتغذى على ثقافة التعصب بكل مرجعياتها الثقافية الدينية والقومية والإثنية، لكن التعصب بحد ذاته قد يكون موقفاً دفاعياً أو تعبيراً هوياتياً يقف عند حدود الاعتزاز بالثقافة الخاصة والتحيّز لها والسعي للتمايز للحفاظ على الخصوصية، وقد يتطور إلى حدود الكراهية لـ «الآخر» دون ممارسة عنف مادي تجاهه. التعصب الهوياتي كاتجاه يخلق «القابلية» لتوليد العنف والبيئة الحاضنة له، لكن انفجار العنف بحد ذاته عملية تحتاج إلى آليات مضافة وعناصر مولدة للنزاع والصراع تتخذ من السياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كثيراً من المبررات المحفزة لانفجاره. فعلى سبيل المثال، المسلم البنغلاديشي، بقدر ما هو مسلم هو أيضاً بنغالي فخور بلغته وتراثه وتاريخه وجوانب هويته القومية الأخرى، وبالتالي لم يكن

انفصال بنغلادش عن باكستان مؤسساً على الدين حيث الهوية الإسلامية المشتركة بينهما، بل كان سبب النزاع ومن ثم الانفصال قضايا تتعلق باللغة والأدب والمصالح والسياسة[٣٩].

خامساً: الأقليات والدين... وإنتاج المخيال الهوياتي

هل يتجلى التعصب باتجاه الأقليات من قبل الأغلبية كمسار نمطي؟ وهل يمكن ان يبدأ التعصب من الأقليات وما هي الآليات التي يتخذها؟

في الواقع شهدت البشرية أكثر من نموذج لهذا اللون من التعصب، كما حدث في «روديسيا» وفي «جنوب أفريقيا»، حيث كانت الأقلية البيضاء (من أصل أوروبي) تمارس اضطهاداً جماعياً شاملاً ضد أغلبية أفريقية من سكان البلد الأصليين. وكما هي حال الأقلية اليهودية التي تعتبر مثالاً صارخاً لهذا اللون الفريد من تعصب الأقلية ضد الأغلبية، وكما في بعض البلدان العربية حيث أفضت ممارسات بعض الأنظمة العربية التسلطية إلى تحكم مجموعات أقلوية بالسلطة تحت عناوين قومية وعلمانية لكنها بالحصيلة مارست سياسات التمييز والقمع تجاه الأغلبية، مع ذلك فإن سوسيولوجيا الجماعة وعلاقاتها وحراكها ومصالحها تولد إشكالية الأقليات في مختلف المجتمعات المتنوعة.

في إطار الدراسات النظرية التي عالجت هذا الموضوع تبرز عدة دراسات تأسيسية أهمها دراسة عالم الاجتماع الأمريكي وليم غراهام سمنر (William G. Sumner) التي ركز فيها على تحليل ظاهرة «المركزية الإثنية» (Ethnocentrism) وهو في الواقع أول من استخدم هذا المصطلح عام ١٩٠٧ في كتابه الشهير *Folkways* باعتباره نزعة تعمل على تعزيز «الأنا الجمعية» لدى جماعة إثنية أو أقليات معينة من خلال التمركز حول الذات كبعد أُحادي يماهي بين الذات والآخر بما يجعله امتداداً لها من خلال جعلها منظومة القيم التي تتبناها معياراً أساسياً للحكم على سلوك الآخرين وتقوم بالتالي بترتيبهم وتصنيفهم في ضوء معاييرها[٤٠]. وقد قام سمنر بتحديد العديد من المؤشرات الدالة على هذه النزعة وهو ما تابعه كامبل وليفين[٤١] في كتابهما **المركزية الإثنية، نظريات الصراع، الاتجاهات العرقية، وسلوك الجماعات** من خلال تحديد ٢٣ مؤشراً دالّاً على هذه النزعة، مثل تقويم الذات والاستعداد للتضحية من أجل الجماعة ونظرة التعالي تجاه الآخر واعتبار قيم الآخرين دونية مقارنة بالمنظومة القيمية الذاتية.

---

(٣٩) أمارتيا صن، الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، عالم المعرفة؛ العدد ٣٥٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ٣٠.

(٤٠) William Graham Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages Customs, Mores and Morals* (Boston, MA: Ginn and Company, 1940), pp. 280- 288.

(٤١) Robert A. LeVine and Donald T. Campbell, *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior* (New York: John Wiley and Sons, 1972).

وقد أجرت أبحاث عديدة فيما بعد دراسة ظاهرة الأقليات أمبيرقياً ونزوعها نحو التمركز على الذات والانفصال وتأسست مراكز أبحاث متخصصة، منها مشروع «أقليات في خطر» Minorities at Risk[٤٢]، ما طرح العديد من الفرضيات للدراسة حول أولوية ومكانة المتغير السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الجغرافي أو الخارجي في الصراعات ذات الطابع الهوياتي والإثني. ورغم أن عديداً من هذه الدراسات اتسمت بالشمولية حيث شمل بعضها بالدارسة مجموعة ضخمة من الأقليات يشير إليها وليد عبد الحي في دراسة قيمة[٤٣]، ويعرض لعديد منها وللمتغيرات الأساسية والفرعية التي اعتمدتها في محاولة لبناء نموذج قياس للنزعة الانفصالية في الوطن العربي، إلا أن واقع الأقليات في الوطن العربي وتداخل عوامل كثيرة في مجالها فضلاً عن غياب البيانات الإحصائية الخاصة بهذه الأقليات، من حيث العدد ونسب التوزع الجغرافي أو المشاركة في الوظائف أو طبيعة العلاقات والامتدادات التي تتمتع بها، هذا إلى جانب مسألة الحريات العامة والحقوق التي تتوافر لها، يجعل من الصعوبة قيام دراسات أمبيريقية تعتمد مؤشرات قياس النزعة الأقلوية وتكشف مدى شدتها.

المركزية الإثنية في الحصيلة هي نزوع مجموعة بشرية ما إلى اعتبار نفسها مجموعة مرجعية لسائر المجموعات البشرية وربما للعالم بأسره. وهذا مفهوم يغطي أربع ظواهر:

ـ شعور صريح أو مضمر بالتفوق، قد يتخذ أحياناً شكل غطرسة وازدراء للآخر.

ـ مقولات وتعابير ومرجعيات لفهم العالم والحكم عليه انطلاقاً من التجربة التاريخية الذاتية والإطار الثقافي والقومي الخاص.

ـ سلوك عملي ينطلق من معيار أن ما يصلح للذات لا بد حتماً من أن يصلح للآخر.

ـ ازدواجية انغلاقية ـ انفتاحية، فالتثمين المبالغ فيه للتجربة التاريخية الذاتية قد يجنح إلى الدعوة لصيانتها من عدوى الخارج، كما قد يجنح على العكس، إلى اعتبارها قاعدة ينبغي تعميمها ونشرها على مستوى العالم أجمع[٤٤].

هذه التجليات الأربعة للمركزية الإثنية تكون أكثر فعالية في المجتمعات التقليدية والمغلقة، وبخاصة في المجتمعات التقليدية حيث الولاءات الأولية راسخة وقوية، وفيها عادة ما يكون الانتماء الديني والقبلي والإثني الأساس الذي تقوم عليه الدولة، وبالوقت نفسه العقبة أمام بناء دولة المواطنة العادلة، وهذا ما يؤدي في الغالب إلى سيادة نمط الدولة التسلطية. في هذا النوع من الدول عادة

---

(٤٢) انظر الموقع الإلكتروني التالي: <http://www.cidcm.umd.edu>. وهو مشروع بحثي متواصل بدأ عام ١٩٨٦ ثم تكفلت به جامعة ميريلاند وهو يتتبع ويقدم البيانات عن نزاع الأقليات في جميع دول العالم، وينظم الندوات والمؤتمرات ويعمل على توفير التمويل لمثل هذه الدراسات.

(٤٣) انظر: وليد عبد الحي، «نموذج قياس النزعة الانفصالية للأقليات في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤)، ص ٩١ ـ ١٢٧.

(٤٤) Pierre Mélandari et Serge Ricard, dirs., *Ethnocentrisme et diplomatie: L'Amerique et le monde au XXème siecle* (Paris: L'Harmattan, 2003).

ما تكون جميع مكونات المجتمع منتقصة في حقوقها الأساسية وحرياتها العامة وخاضعة لهيمنة طبقة حاكمة تتكون من تحالف نخبوي سلطوي لا علاقة له بمصالح مجموع الشعب بكل مكوناته، بمن فيهم الأقليات، فهم كغيرهم معرضون كأفراد للتهميش والقهر والاضطهاد، لكن الفارق نوعي وموضوعي، ويتمثل بأن إشكالية الأقليات تعود إلى خصوصية تكوينهم السوسيولوجية والديمغرافية والتاريخية، وهي خصائص تسهم في حالة المجتمعات التقليدية بخلق دينامية خاصة تتسبب بقلق وجودي يتخذ إشكالاً متنوعة في العلاقة مع «الآخر» من جهة، وفي تمثل «الهوية الثقافية» من جهة ثانية. وهذا ما يجعل من السهل على المتسلط (الداخلي أو الخارجي) أن يستغل تناقضات المجتمع الداخلية مغذياً النعرات والانقسامات الطائفية والعرقية لإحكام سيطرته على المجتمع كله، وبالطبع يتواطأ في هذه اللعبة زعماء محليون للاحتفاظ بنفوذهم وأدوارهم. ويمكن ملاحظة هذا في طريقة تعامل النظام العربي مع الجماعات الأقلوية والطائفية والمذهبية.

تتميز الحياة الدينية للطوائف والأقليات عموماً بكثافة الشعائر والشعارات والرموز، ومن يقرأ عن الحياة الدينية وممارستها لديهما يتضح له أمران: حضورها وتمَيزها. والمقصود بحضورها ذكر النماذج والرموز الدينية واجتياحها قواعد التفاعل اليومي بين المؤمنين، الرجوع إلى مصادر دينية وتاريخية والاستعانة بها لتأكيد صحة وسلامة المواقف والمسلكيات، كالقسَم والشهادة والحلف، والزيارات الفردية والجماعية لضرائح شيوخ الدين الصالحين، السرد المتكرر والمتواصل لأعمال هؤلاء الرموز وأقوالهم وسيرتهم. تلف هذه الأمور مجتمعة الإنسان من كل جوانب تفاعله اليومي مع الآخرين، فيشعر وكأنه في عالم ديني خاص قائم بذاته مميز عن المجتمعات الدينية الأخرى. ويتزايد هذا الشعور بالتميز حالما يبدأ الإنسان بالتفاعل مع الآخرين ممن لا ينتمون إلى مجموعته الدينية. لذا فإن الكثير من أهل الطوائف حسب الأنتروبولوجي فؤاد الخوري يعيش وجهين اجتماعيين: وجهاً خاصاً بمجموعته الدينية ووجهاً حضارياً عام يشارك فيه الطوائف الأخرى. ولكل من هذه المجموعات نظمها الرمزية المميزة[٤٥].

تبين الدراسات الأنتروبولوجية أن الشيعة الاثني عشرية من أكثر المجتمعات الدينية تمسكاً بإقامة الشعائر المجموعية، في حين يتميز الدروز والإباضيون بكثافة استعمالهم الشعارات الرمزية ذات المدلول والمعنى الديني. وينطبق الأمر على العلويين واليزيديين، وإن بقوالب مختلفة، يتم التعبير عنها بكثافة المناسبات والأعياد الموسمية[٤٦] التي يستعرضها فؤاد الخوري

---

(٤٥) فؤاد إسحق الخوري، **إمامة الشهيد وإمامة البطل: التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي** (بيروت: مركز دار الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٢٦٢ ـ ٢٧٣.

(٤٦) تشمل هذه الأعياد على سبيل المثال العلويين: عيد الغدير وهو ذكرى استخلاف النبي محمد (ﷺ) للإمام علي بن أبي طالب، وعيدي الأضحى والفطر، وعيد الفراش (يوم مبيت الإمام في فراش النبي (ﷺ)) ومن ثم عيد المباهلة (يوم طرح النبي رؤاه على آل بيته ومنهم علي بن أبي طالب)، وعيد عاشوراء (يوم استشهاد الحسين في كربلاء)، يوم غدير الثاني (ذكرى تعريف النبي برسالة الحسن والحسين)، وبعض المصادر تذكر أعياداً أخرى مشاركة لأعياد المسيحيين (الميلاد ـ البربارة ـ القوزلي ـ الغطاس ـ والفارسية مثل النيروز). انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

بالتفصيل، والذي يشير أيضاً إلى تركيبة التنظيمات الدينية لدى هذه الطوائف، حيث يتبين على سبيل المثال الفروق بين الموارنة والروم الأرثوذكس وتكيّف تنظيمات كل منهما على نظم الدولة المركزية. فلدى الروم تكيفّت التنظيمات الدينية على نظم الدولة المركزية، وهي تكيفّت لدى الموارنة على مبدأ استقلالية المجتمع الديني وسيادته. فالروم هم بمعنى ما «سنّة» المسيحيين، وبالتالي يتخذ أهل الاختصاص الديني عندهم معنى محدوداً ومحصوراً إن لجهة عددهم أو دورهم. في حين تعتبر الرهبانيات المارونية تنظيماً اجتماعياً شبه متكامل، فضلاً عن كونها درباً من دروب التعبد، تنتظم في أشكال حديثة العهد كالجزويت والكرمليين والكبوشيين وراهبات سانت تيريزا والطليان وغيرها. ولكل منها اختصاصه فالكرمليون مثلاً اهتموا بالتعليم الثانوي، والجزويت بالتعليم الجامعي فيما تخصصت راهبات سانت تيريزا بإدارة المستشفيات وبيوت العجزة ...، وبالتالي فالخدمات التي تقدمها الرهبانيات هي أشبه بإدارة دولة تهتم بشؤون الرعية من الجوانب كافة[٤٧]. وهذا ما يمكن ملاحظته بعد الثورة الخمينية التي عمدت إلى دعم المؤسسة الدينية في المجتمع الشيعي فتضاعف عدد المعممين بشكل كبير وخلال فترة بسيطة وترافق مع ذلك فيض المؤسسات الاجتماعية والتعليمية والإعلامية والخدماتية والصحية التي يديرونها[٤٨].

في ظل هذه المجتمعات ينمو ويتسع «المخيال» الديني، وهذا المصطلح المخيال (L'Imaginatire) ولد على أيدي عالم التحليل النفسي الفرنسي جاك لاكان (Jacques Lacan) في منتصف القرن الماضي، وقد استعملت الأنتروبولوجيا الفرنسية مفهوم المخيال الجماعي فعرّفته على النحو الآتي: «المخيال الجماعي هو مجموعة من التمثلات (Representations) الأسطورية للمجتمع». وهو عملياً ملكة من ملكات تكوين الصور التي تنشد فهم الواقع من ناحية، وتتجاوز هذا الواقع من ناحية ثانية. وقد استخدم أركون هذا المفهوم في مقاربته العقل الإسلامي، كما عمد جيلبير ديوران (١٩٢١ ـ ٢٠١٢)[٤٩]، في البنى الأنتروبولوجية للمخيال إلى مقاربة متميزة فضلاً عن

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٦. وهو يشير إلى الرهبانيات المارونية التي توحدت إذ بلغ عدد الراهبات والرهبان ما يقارب ٤٥٠٠ مطلع الثمانينيات. وعلى سبيل المثال يحيل على مخطوط جوزيف فارس عن قرية «معاد» في البترون بلبنان والتي يبلغ عدد سكانها حوالى ٢٩٤ شخصاً ويوجد فيها ١٥ رجل دين منهم كاهن واحد والباقي من الرهبان والراهبات، أي حوالى رجل دين لكل ١٧ شخصاً وهي نسبة مرتفعة جداً. ويعود هذا الفرق في العدد بين الكهنوت الكنسي والرهبان إلى أن الترهب عمل طوعي يؤديه المؤمن بدافع شخصي ونفسي، وهذا بخلاف الكهنوت الكنسي وفيه يسيّمون ومن ثم يعيَّنون في هذه المناصب من قبل الكنيسة وبموافقة الرعية أحياناً.

(٤٨) وضاح شرارة، دولة حزب الله: لبنان مجتمعاً إسلامياً (بيروت: دار النهار، ١٩٩٨).

(٤٩) يُعدّ جيلبير ديران أهم علماء الإناسة اهتماماً بالرمز والصورة، وهو ما تجلّى في تجديده أسس نظرية «الإنسان حيوان رامز» (Animal Symbolicum)، التي انطلق منها في تفكيك عناصر المُتخيّل الرمزي انظر: Gilbert Duran, *L'imagination symbolique* (Paris: Presses universitaires de France, 1965).

كتابات مرسيا الياد وغاستون باشلار[٥٠] ومالك شبل[٥١] وبسام الجمل[٥٢] وسواهم مثل بيير بورديو وجورج بالانديي وكاستر باديس وجورج دوبي الذين اهتموا كثيراً بالعامل الرمزي، ودوره في بلورة الوعي الجماعي وتحريك المسار التاريخي. فمع هؤلاء لم تعد «البنية الفوقية» نتيجة ميكانيكية «للبنية التحتية»، بل أصبحت تمتلك استقلالية نسبية، بل وأصبحت أحياناً تشكل قوة مادية ودافعة لمختلف الأحداث التاريخية.

إن نتاج المخيال لا يتمثّل بتصوّرات ثابتة أو صالحة لكلّ زمان ومكان، فلكلّ بيئة ثقافيّة نظام رموزها ومنظومتها العقائديّة التي تتحدّد في فضائها العلاقة بين العقل والمخيال، أو بين الواقع وما فوق الواقع. فالمخيال في جوهره يختزن رغبة المؤمن في تبيّن منزلته في الكون ومصيره بعد الموت ومعرفة حقيقة الوجود ومعناها وجدواها. ويمثل في هذه الحالة الحوار بين الأرضي والسّماوي لازمة الميثولوجيا العالمية، حيث تؤدي المرويات والسرديات وإن تعلّقت بالخوارق والعجائبيات دوراً مركزياً في امتلاك إجابات يتجاوز نفعها المجال الديني ليشمل الأيديولوجي والسياسي، فضلاً عن تحقيق التوازن بين الإنسان ومحيطه البيولوجي والنّفسي والاجتماعي. وهي لا تزال في عصر والأقمار الصناعية فاعلة تدخل إلى البيوت وتوظف التكنولوجيا الفائقة دون استئذان، عبر فضائيات الطوائف والمذاهب والبرامج المتخصصة والمتلفزة للدعاة الذين يقدمونها بقوالب مبهرة وعبر صياغات مكثفة ومنظمة ومنتقاة بعناية فائقة تخدم المواقف والأيديولوجيات الهوياتية الجديدة.

وقد نبه المفكر محمد أركون إلى أن العامل الميثي أدّى دوراً مهماً في دفع عجلة التاريخ وتحريك الصراع فيه. فقد أسهمت العناصر الميثية الزائدة والمضافة على سير الصحابة والقديسين في تشكيل شخصيات نموذجية، مثل فعالية الصورة الميثولوجية للإمام عليّ (ﷺ)، وكذلك الصورة الميثولوجية للمهدي المنتظر[٥٣]. وقد أدى اهتمام أركون بالبعد الأسطوري والمجازي إلى تدعيم ترسانته المفاهيمية في مقاربة النص الإسلامي وتحليله، وبتوظيفه لمفهوم المخيال (Imaginaire) الذي يستخدمه كرد فعل على التطرف المادي أو الماركسي في دراسة التاريخ. فليس العامل المادي وحده هو الذي يحسم حركة التاريخ، بل إن العامل الرمزي يلعب دوره أيضاً في هذه الحركة، وبخاصة في المجتمعات القروسطية حيث كان اقتصاد الكفاف هو السائد، وعموماً في كل المجتمعات الزراعية ما قبل الصناعية.

(٥٠) Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves: Essai sur l'imagination de la matière* (1942), coll. Biblio Essais (Paris: Le Livre de Poche, 1993).

(٥١) مالك شبل، **المخيال العربي الاسلامي** (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٣).

(٥٢) بسام الجمل، **من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات** (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١).

(٥٣) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)، ص ١٧٧.

إن كلمة مخيال (Imaginaire) هي غير كلمة خيال (Imagination) وإن كانتا تنتميان إلى نفس الجذر اللغوي. فالمخيال يتشكل تاريخياً في الذاكرة الجماعية أو في الذهن، ويمكن استغلاله سياسياً وأيديولوجياً في اللحظات التاريخية العصيبة. فهو يضرب بجذوره في أعماق اللاوعي عبر تشكله خلال مختلف المراحل التاريخية. هكذا نتحدث مثلاً عن مخيال إسلامي ضد الغرب، أو مخيال غربي ضد الإسلام. فالمخيال هنا هو «عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في أي لحظة بشكل لاواعٍ وكنوعٍ من رد الفعل. بل ويوجد متخيل (مخيال) كاثوليكي ضد البروتستانت أو بروتستانتي ضد الكاثوليك، أو شيعي ضد السنّة أو سني ضد الشيعة، إلخ... كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى، وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي»[٥٤]. إن الإنسان لا تحركه فقط الحوافز المادية والاقتصادية، وإنما تسيِّره أيضاً الصور الخيالية والأحلام الوردية. فكثيراً ما يتم تحريك الجماهير وإثارتها لمجرد أن شخصاً عرف كيف يضرب على وتر المخيال الجماعي، أو عرف كيف يحرك النوابض الأساسية لهذا المخيال. والمخيال الشيعي الذي حركه الإمام الخميني هو من هذا النوع. هكذا وجب حسب أركون القيام بعمل تفكيكي للمخيال الجماعي الذي يتم استغلاله في تجييش الجماهير لمعرفة كيف نشأ هذا المتخيل لأول مرة وكيف تحول مع التاريخ[٥٥].

السرديات التاريخية والمرويات والحكايا والقصص ليست تجميعاً أو تكراراً لمواد قديمة منتشرة فحسب، بل هي ميدان فسيح وحركة دينامية للمخيِّلة الخلّاقة، ولذلك هي جاذبة ومؤثرة في الوعي الشعبي وبخاصة في مجتمع يقوم على النقل الشفهي. لقد زوّد هذا المخيال الذي لا ينضب الفاعلين التقليديين (متصوفة، أولياء ورجال دين...)، وبخاصة الأقليات الإثنية والطائفية بذخيرة هائلة لبناء ذاكرة جمعية وتنظيم الشعائر وتعميم سلوكيات أخلاقية، بل وترسيخ الأعراف والشرائع. والأهم من كل ذلك أنها دعمت التمذهب ورسخته، من خلال مراقبة مؤسساتها الدينية والمذهبية لمنتجات هذا المخيال كي يبقى الانسجام بين التصورات المتخيلة مع المعقولات النظرية والعقدية وبما يخدم الهوية المفعّلة.

في ملاحظة جورج سيمل القديمة والقائلة «أن الجماعات وخاصة الأقليات المتصارعة، غالباً ما ترفض أن تقرّب الطرف الآخر إليها أو تتسامح معه، إذ إن الطبيعة المغلقة للمعارضة التي تمارسها، والتي لا تستطيع الاستمرار بدونها ستنطمس. وبعض الجماعات حسب هوبزباوم تذهب حتى إلى اعتبار أنه من الحكمة وجود بعض الأعداء لكي تفعل وحدة أعضائها فعلها، ولكي تبقى الجماعة واعية لهذه الوحدة باعتبارها مصلحة حيوية لها»[٥٦]، يحدث في مثل هذه الحالات أنه على

---

(٥٤) محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣)، ص ١٢.

(٥٥) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٤٠.

(٥٦) إريك هوبزباوم، «النزعة القومية أواخر القرن العشرين،» في: القومية: مرض العصر أم خلاصه؟، أعده للنشر فالح عبد الجبار (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٤٧.

النقيض من الصورة المثالية التي تبنيها الجماعات الأقلوية لنفسها، تقوم بتبخيس صورة الجماعات الخارجية (المختلفة قومياً أو طائفياً) من خلال إسقاط كل العدوانية عليها وتحميلها مسؤولية تردّي أوضاعها ومأساتها الحالية. وهكذا يصبح «الآخر» تدريجياً جماعة «غريبة»، بل ومصدر كل سوء، ومنبع كل تهديد لجماعة الانتماء الأقلوية. هكذا يتم تجذير الاختلاف والتباين وتصبح الأغلبية كجماعة خارجية، العقبة الوجودية الأساسية التي تقف في سبيل وصول الأقلية إلى أهدافها في الرفعة والمنعة وتحقيق الذات. فيتم تحميلها كل الآثام والأوزار، في حالة من تفريغ كل المسؤولية الذاتية وكل السوء والشرور عليها.

من المفيد هنا توظيف التمييز الشهير الذي يطرحه رايموند وليامز بين أشكال الثقافة المترسبة والسائدة والطارئة، فالمترسبة ليست هي الأثرية العتيقة لأنها لا تزال عنصراً فاعلاً في الحاضر، ولا تزال بالتالي تمثل تعبيراً عن قيم وخبرات تفشل الثقافة السائدة في التلاؤم معها[٥٧]. والملاحظ في هذا المجال أن قسطاً كبيراً من الثقافة بمعنى الهوية أو التضامن يتطابق هنا مع معنى المترسب، وهو يتمثل في بؤر من المقاومة التقليدية داخل الحاضر تستمد قوتها من مؤسسة أو تكوين ثقافي سابق، يمكنه أن يكون معارضاً بل وحتى بديلاً عما هو سائد. النزعة الإثنية القومية، بل وحتى الدينية الأقلوية والمذهبية والعصبيات وغيرها تمثل صور معارضة لثقافة مترسبة في مواجهة ما هو سائد.

الهويات المترسبة في الحصيلة هي نتاج الحاضر، وما ظهر منها أو تم إحياؤه في عصرنا يمكن اعتباره تمازجاً نسيجياً وثيقاً آخذاً في الازدياد باطراد، وهو حسبما يشير وليامز يجمع عناصر من الأشكال الثلاثة (المترسبة ـ السائدة ـ الطارئة). المشكلة أنه في المجتمعات التقليدية والتسلطية تعيش الأقليات، كما المجتمع كله في ظل شروط اجتماعية بائسة، لذلك تسود حالة هروب إلى التاريخ، إلى الهويات المترسبة، لكنه في حالة الجماعات الأقلوية وعقلها الجمعي يشكل أوالية احتماء نكوصية، فيتعامل مع التاريخ وسردياته المترسبة انتقائياً، ويختار منه مضخماً ما يريحه من طريق **إعادة رواية التاريخ** وتقديمه بصورة تمجيدية تخدم إحياء «**الهوية**» الأقلوية من جديد والحفاظ على تماسكها، تتنكر هذه الرواية للحاضر الذي يشكل مرآة تعكس له مأساته، وهو يدافع عن نفسه إزاء كل ذلك بالهروب إلى الماضي المجيد ذاتياً وقومياً (في حالتنا العربية نجد المخيال يعيد إنتاج صورة المخلِّص، ولكل جماعة نموذجها). فالماضي حصن من لا حاضر له، وغالباً ما يحدث مع ذلك نوع من التماهي الإسقاطي (تمثل صورة البطل الذي يأتي ليبسط العدل بعد أن حلّ الظلم والقهر)، يأتي بالخوارق الإلهية ويجابه كل التحديات مدافعاً عن جماعته وأهله المعرَّضين لأشد الأخطار الحياتية. وهو ما يفسح في المجال لبروز قادة شعبويين ومغامرين تنقاد لهم الجماعة بشكل رضوخي يكتسح العقل ويعطل الاختيار والنقد. وغالباً ما **تختلط الرواية التاريخية بالرواية**

---

(٥٧) Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1977), p. 122.

الدينية لتنتج سردية تاريخية يعاد إنتاجها بما يخدم الهوية المتخيلة وليصبح معها العقل الجمعي أمام أساطير ومقدَّسات وممارسات وطقوس حرصت ولا تزال هذه الجماعات على إحيائها، وبمبالغة استعراضية عند اللحظات المأزومة.

حقل المناسبات والاحتفالات والطقوس لا ينضب، وهو ينتعش في الأزمات والتحديات، ضمن عيد الغدير إلى ميلاد ووفاة الأئمة الاثني عشر وعاشوراء والإمام الحسين، وعيد الزهراء فاطمة وغيرها، مناسبات تتخللها احتفاليات ضخمة (مواكب، مجالس، زيارات للعتبات المقدَّسة، إحياء لزيارة المراقد المقدَّسة المنتشرة في العديد من المدن...). ثمة سردية مكثفة وشديدة التأثير في تأدية هذه الطقوس والاحتفالات البانية للمشترك الهوياتي الذي يحاكي الروزنامة الإيرانية، وهو أمر شديد الظهور في العراق وسورية ولبنان. الأمر ذاته حصل بين الأكراد السوريين الذين حصلوا على دعم النظام الحاكم في سورية لتأسيس هوامش هوياتية خاصة بهم بل ويدفع نحو عسكرتها في مواجهة القوى المتمردة على النظام، بعد ما كان هذا النظام من أشد الباطشين بهم وبحقوقهم المدنية. ينسحب ذلك على باقي المكونات الأقلوية التي انتعش سوق الممارسات الشعبوية في صفوفها، فظهر بين المسيحيين والدروز من يعيد إنتاج الهويات الطائفية المسيّسة.

من هنا يمكن فهم التمسك الشديد بالتقاليد والعادات والخصوصيات الثقافية للجماعات الأقلوية، فهي أوالية دفاعية فعّالة للحفاظ على تماسك الجماعة وترابطها في الأيام العادية، ولكنها تصل إلى ذروة وظيفتها الدفاعية بما تتضمنه من استلاب للفردانية بحيث تصبح مصدراً للاعتبار الذاتي والقبول الاجتماعي في لحظات الشعور بالتهديد والخطر. بل إن التشدد في تمثّل التقاليد والأعراف يصبح مصدراً للشرف والاعتبار والرضا عن الذات. ومن يتمرد على الموروث في ظل التحديات يأخذ العدوان عليه طابع التشفي والبطش والتشهير، ويتحالف الكل للنيل منه، بهدف توكيد الانتماء للجماعة والتمسك بمعاييرها. وقد لا يعرف التشفي حدوداً (في حالة تمرد المرأة وزواجها من خارج الجماعة)، والحقيقة أن هذا التشفي يتضمن في بعض أوجهه دفاعاً ضد الإغراء بالتمرد على غرار العنصر المارق، الذي تجرأ على خرق مقدَّسات الجماعة.

هكذا توّلد دينامية الجماعة تماسكها (Cohesion) وتضامنها من خلال استلاب الفرد والذوبان في الجماعة، والتعصب لمعاييرها وتقاليدها[٥٨]. والواقع أنه منذ أن صاغ «إميل دوركهايم» مقولته عن **التصورات الجمعية** (Collective Representation) للدلالة على الرموز والمعايير التي لها قيمة مشتركة ومعنى عاطفي لدى جميع أعضاء الجماعة، أصبحت «الجماعة» كوحدة تحليل متكاملة ومتداخلة مع «الفرد»، ففي الجماعة تنعكس التجربة التاريخية التي تزودها بخصائص وسمات ليست فقط ضرورية لتماسكها، بل إنها تصبح تعبيراً عن «**روح الجماعة**» (Group Spirit) مشكّلة بذلك «**الذهنية**» العامة التي تميزها والتي تتمثل بأقصى درجات التضامن والتكامل ويتجلى ذلك

(٥٨) مصطفى حجازي، **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦)، ص ١٦٢.

بالسلوك الجمعي في بعض المظاهر والتجليات الجماعية، والتي تتحول إلى «عقلية دوغمائية» في حالة الجماعات الأقلوية المغلقة وشبه المغلقة.

ولكل جماعة ذهنيتها وتصوراتها الجمعية الخاصة، والتي تتأسس على قاعدة من النماذج الجاهزة والموروثة والتقليدية، والصالحة للممارسة الراهنة، تتغذى من خبرات قديمة متراكمة ومن الذاكرة والثقافة الشفوية المتناقلة، ومن الروايات التاريخية والسياسية، كما تؤدي بصياغتها المصالح الاقتصادية والبيئية والجغرافية دوراً محورياً موازياً ومتفاعلاً مع النسق الثقافي أو الديني السائد في الجماعة. وبمقدار انغلاق الجماعة ترتفع درجة النرجسية ضمنها وبين أفرادها، وبارتفاع النرجسية تتضخم قيمة الجماعة حتى تصبح القيمة المطلقة أو الوحيدة. ويأخذ هذا الأمر نوعاً من الشعور بالامتلاء والاعتزاز، وترتفع درجة الذوبان في الجماعة عادة على المستوى الفردي بما يتناسب مع مستوى الإحساس بالضعف. أكثر الأفراد ذوباناً في الجماعة وتعصباً لها، هم في معظم الأحوال أشدهم عجزاً عن الاستقلال والوصول إلى مكانة فردية وإلى قيمة ذاتية تنبع من شخصيتهم. تعمل العلاقة الدمجية كأساس لتوفير التماسك الجمعي والأمان وإبعاد المنغِّصات الحياتية، لذلك يبدو التعصب المفرط لتقاليد الجماعة ومعاييرها وردود الفعل العنيفة ضد كل من يحاول خرقها من الداخل أو الاعتداء عليها من الخارج، أوالية فعالة لا مهرب منها، وبخاصة في واقع الجماعات الصغيرة المهددة بالذوبان في محيط جماعات أو مجالات اجتماعية أكثر اتساعاً. وهذا ما يحول الذهنية إلى عقلية جامدة تتميز بها الجماعات المغلقة وشبه المغلقة.

هذه الوضعية العلائقية وما يلازمها من واقع القهر والتهميش في المجتمع التسلطي والمترافق مع المصير المهدد دوماً والإحساس بالعجز، تؤدي إلى تفعيل مجموعة من الأواليات الدفاعية في العقل الأقلوي ويتم تعميمها في الوعي الجمعي، وتلعب **عقدة الاضطهاد** كما **عقدة النقص** دوراً محورياً في هذا المجال، ذلك أن عدم الشعور بالأمان يجعل الشخصية الأقلوية تميل إلى توقعات مستقبلية لا يمكن الوثوق بها، كما تجعل الفرد يعيش في دائرة مليئة بالمرارة والإحباط. إن عقدة النقص تنعكس في الخارج على شكل شعور طافح بالقهر والحرمان، ودعوى عريضة **بالمظلومية والاضطهاد**، وقد درس د. مصطفى حجازي سيكولوجيا الإنسان المقهور بتعمق شديد، فوجد أنها تتصف بانحرافات سيكولوجية متعددة، وتلجأ إلى مجموعة من الميكانيزمات اللاواعية في ممارساتها وسلوكها للتخفيف من وطأة أزمتها[٥٩].

أكثر ما يتجلى ذلك في فكرة الضحية والمظلومية ولوم «الآخر» وتحميله المسؤولية، ونسبة النقص الذاتي والحرمان إليه، وهذه العملية هي جزء من عملية إسقاط لاشعورية يتهرب فيها العقل الأقلوي من المسؤولية بحيث يطرد عنه مشاعر الذنب التي لا يرغب فيها ويلصقها بالغير، كنوع من تبرئة الذات أو الدفاع السلبي عنها. كذلك فإن «عقدة النقص» تتحول إلى مكبوت شعوري يتسم بكل صور السلوك المعبر عنه كالاستعلاء والزهو الشديد والتظاهر بالشجاعة والمفاخرة

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

الكاذبة والإسراف بتقدير الذات والتأنق غير المحتشم أو التطرف في ما يقول أو يفعل. إنه لا يرى أن «الضحية» هي «الكل» المجتمعي وليس جماعة بعينها، وأن المظلومية واقعة على كل المكونات والجماعات، فالنظام السلطوي والاستبدادي يساوي في الظلم بين رعاياه، ويكافئ أو يعاقب على أساس الطاعة والولاء.

عند هذا الحد تبدأ علاقة التعاطف والمشاركة في المواطنية بالتفكك، وتفتح الطريق أمام تشكُّل صور عدوانية وتحقيرية تجاه الجماعات الأخرى (التي تتشكل منها أغلبية المجتمع) دون قيد أو ضابط، وليس ضد المتسلط، وهذا ما يناسبه بالطبع، ويسعى إلى ترسيخه وتعميمه. والواقع أن هذه الوضعية العلائقية الإحباطية هي من أقوى الأسباب التي تنشأ عنها «العدوانية»، وشدة العدوانية تتناسب مع شدة الإحباط من ناحية. كما أن صد العدوانية يولد حقداً وعدوانية لاحقة، بينما يخفف تفريجها من شدتها بشكل مؤقت أو دائم، وهكذا في دائرة مأسوية يشير إليها «حجازي» حين يشرح كيف أن هذا الإنسان المقهور عموماً يلجأ إلى حيلة التماهي أو التوحد بالمعتدي (Identified with the Aggressor) (وهي حيلة لاشعورية مصطنعة) للتغلب على الخوف والتهديد الداخلي، وهذه الدينامية النفسية تقوم على خلفية الإعجاب الصريح أو الضمني بالآخر (المتسلط أو المعتدي) كما تتصوره الجماعة، سواءٌ في تبنّي بطشه وتهديده، أو في تمثُّل أسلوبه الحياتي وقيمه. مع رغبة دفينة في احتلال مقام مماثل لمقامه، إن لم تكن الرغبة في الحلول محله بشكل جذري.

هذه الاستراتيجية الممارسة تخلِّص العقل الأقلوي من أزمته من خلال قلب الأدوار، وفي هذا المعنى قال ابن خلدون «إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله، والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها»[٦٠]، فعقدة المظلومية والاضطهاد يتم تبديدها بلعب دور القوي المعتدي، على الضحايا الأضعف. ويتحول الآخر هو المذنب الذي يستحق الإدانة والتحطيم. ومن خلال التوحد بالمعتدي يستعيد بعضاً من اعتباره الذاتي، أو بالحقيقة من «وهم» اعتباره الذاتي، ويتمكن من تصريف عدوانيته التي كانت تتوجه إلى ذاته وتحطم كيانه وتنخر ذاته. هذا التصريف للعدوانية الذي يصبه على الخارج من خلال مختلف التبريرات التي تجعل العنف ممكناً تجاه الضحية، يفتح السبيل أمام عودة المصالحة مع الذات التي هي شرط التوازن النفسي والوجودي[٦١]. وهو ما يشير إليه «فريري» الذي يعتبر أن الخوف من الحرية هو الذي يجعل المقهورين راغبين في انتحال أدوار القاهرين، أو من يتصورونهم كذلك، وأن أزمتهم المأسوية تتمثل بالصراع الذي يختلج دواخلهم في أن يلعبوا دورهم الحقيقي أو دور قاهريهم، بين أن يتكلموا بصراحة أو يلتزموا الصمت...[٦٢].

---

(٦٠) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (القاهرة: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٦)، ص ١٩٦.

(٦١) حجازي، المصدر نفسه، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٦٢) باولو فريري، نظرات في تربية المقهورين، ترجمة مازن الحسيني (رام الله: دار التنوير للترجمة والنشر والتوزيع، فلسطين، ٢٠٠٢)، ص ٣٠.

في كل حالات التماهي بالمعتدي تتحول الضحية إلى جلّاد، إلى معتد، وهذا ما يوفر القابلية لتأدية الأدوار الأكثر تجلياً عند الحاكم المتسلط وحليفه الأجنبي، وليس غريباً أن يكون هؤلاء (كحالة بعض العملاء والمخبرين) أشد قسوة وتطرفاً في تعاملهم مع الإنسان الضحية الذي فرض عليه دور الإنسان المقهور.

هل يتحول التوحد بالمعتدي إلى ظاهرة جماعية؟ تنتشر بداية بعض مظاهره بصورة فردية، لكنها يمكن أن تتفشى لتغزو العقل الجمعي، وفي هذا يشرح توم سيغف في كتابه: **الإسرائيليون الأوائل؛** تحولات الأقلية اليهودية المضطهدة في بلاد شرق أوروبا وكيف أصبحوا جلّادين، فيقول لقد أدرك هؤلاء الذين همشتهم أوروبا طيلة آلاف السنين رغبتهم في أن يصبحوا أوروبيين أثناء وجودهم في الشرق الأوسط، لقد مروا بمحنة «التمدين» لكونهم «السود» في أوروبا. وأخذوا الآن يمارسون تجربة تحضرهم على «سودهم» العرب الفلسطينيين. هؤلاء السود سابقاً تحولوا إلى جلادين جدد اليوم[٦٣].

فارق كبير بين الانتماءات الطائفية والمذهبية والأقلوية عموماً باعتبارها انتماءات ذات تاريخ ثقافي عميق وبين الهويات الطائفية والمذهبية المسيّسة والمؤدلجة بوصفها محركاً للفعل السياسي الجمعي لهذه الجماعات والتي تشهد اليوم في الوطن العربي صعوداً مخيفاً لأشكالها التي يتم التعبير عنها بتشكيلات ميليشيوية تعيد إحياء كل منتجات الاختلاف والاحتراب الذي تنخرط فيه مكونات واسعة في هذه الجماعات، ما يعني أن المسألة باختصار ليست تعبيراً عن هويات ثابتة أو جوهرية، بقدر ما هي تعبير عن أزمة مجتمع، يتغير ويتشظى كثير من معالمه.

الهوية الثقافية ليست فقط ما نعيش به، إنها أيضاً، وإلى حد كبير، ما نحيا من أجله، حسب تعبير إيغلتون[٦٤]. الوجدان، العلاقة، الذاكرة، القرابة، المكان، المجتمع الكلي، الإشباع العاطفي، البهجة الفكرية، وإحساس بمعنى أساسي وجوهري، هذه جميعاً أقرب إلى نفوس أغلبيتنا من مواثيق حقوق الإنسان أو المعاهدات التجارية. ويمكن للثقافة بصفتها هوية أيضاً أن تكون وثيقة جداً بالرفاه، لكن هذه الحميمية ذاتها مهددة بأن يتزايد طابعها المرضي والوسواسي، وأن تحمل في جوفها كثيراً من الشرور ما لم تصغ وتستقر ضمن سياق سياسي مستنير، سياق قادر على أن يعزز هذه الوضعية بانتماءات أكثر تجريداً وتفاعلاً وإنسانية وبأساليب أكثر مرونة.

---

(٦٣) توم سغيف، **الإسرائيليون الأوائل ١٩٤٩**، ترجمة خالد عايد [وآخرون] (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٤).

(٦٤) تيري إيجلتون، **فكرة الثقافة**، ترجمة شوقي جلال (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢)، ص ١٠٨.

الفصل الخامس

في تشكل الهوية الثقافية وتفككها... براديغمات المعرفة والفعل

كيف نعرف ما نعرف؟ وكيف تتشكل معرفتنا وتنمو في مختلف البيئات؟ وهل يمكن لها أن تتشكل من دون «**الفعل الاجتماعي**» بمعنى الفعل الإنساني الذي يمكن أن يبدأ من أصغر وحدة ملاحظة ملموسة بالنسبة إلى عالم الاجتماع وهي «**التفاعل**» بين شخصين و«**العلاقة**» الناتجة من هذا التفاعل.

تقود دراسات جان بياجي إلى أن الفعل الاجتماعي على مستوى الميكرو ـ سوسيولوجيا يبدو لنا أولاً بشكل تأثير متبادل بين شخصين، إلا أن هذا التفاعل لا يخضع للمصادفة، بل إن بنيته تتكون وتنتظم في ما يسميه «نسق من التفاعلات المتبادلة» وأن الفعل الاجتماعي على أي مستوى يستدعي أواليات نفسية ومركبات اجتماعية. ذلك أن الفعل الإنساني هو اجتماعي بطبيعته، وهو حقيقة واقعية كلية وشاملة تلزم الشخصية الفردية وتؤثر فيها، وهي تؤلف في الوقت نفسه نسيج البيئة الاجتماعية. وإذا تداخل النفسي والاجتماعي بقوة في الفعل الاجتماعي فإنه يعبر عن الوعي الاجتماعي السائد، وينبغي حينها أن يدرس بدقة كي يتم التمييز بين الذاتي والموضوعي للإمساك بجدلية التفاعل بينهما، وإدراك مسارات تشكل الوعي والفعل الاجتماعيين وسياقاتهما والمتغيرات الجديدة الطارئة عليهما والتي تتيح إمكان التفكيك وإعادة البناء.

أولاً: جدلية الوعي والمعرفة والفعل

تدرس سوسيولوجيا المعرفة الوسط الاجتماعي للفاعلين (أشخاص أو جماعات)، كما تدرس الفاعلين أنفسهم. هذه الإجابة البسيطة ليست مكتملة بطبيعة الحال ولا تحل المشكلة، ولهذا ثمة تعريفان سوسيولوجيان للفعل الاجتماعي يمكنهما لعب دور النماذج التحليلية. **الأول** هو تعريف ماكس فيبر الذي يعتبر «أن الفعل (الإنساني) هو اجتماعي بمقدار ما يُدخل في الحسبان سلوك

الآخرين وبمقدار ما يتأثر بهم في مجراه، وذلك من جراء واقع الدلالة الذاتية التي يعلقها بهذا الفعل، الفرد أو الأفراد الذين يتصرفون». هذا التعريف القصير يتضمن ثلاثة معايير ضابطة للفعل كي يصبح اجتماعياً. **الأول** أن يُدخل الفاعل سلوك الآخرين في حسابه، **والثاني** معيار الدلالة، أي أن فعل الذات (Sujet ـ الفرد) ينبغي أن تكون له قيمة الدليل أو الرمز بالنسبة إلى الآخرين، وأن فعل الآخرين ينبغي كذلك أن تكون له قيمة الدليل والرمز بالنسبة إلى الفرد، **والثالث** هو تكريس للمعيارين السابقين ويتمثل من خلال التعبير بالسلوك للآخرين بما يفضي إلى أنهم فهموا رغباتهم ويقبلون أو لا يقبلون الاستجابة لها. يمكننا أن نفهم من هذا أن «فيبر» يحدد خصائص الفعل الاجتماعي الأساسية في داخل الأفراد وفي إدراكهم وفهمهم لسلوك الآخرين، وأن السلوك الخارجي الملاحظ موضوعياً يستخدم كمؤشر للحكم على هذا الإدراك وعلى هذا الفهم.

أما المدخل الذي اختاره إميل دوركهايم للفعل الاجتماعي فمختلف أشد الاختلاف، ذلك أن قوامه يتحدد في «طرق السلوك والتفكير والشعور»، وهذه الطرق خارجة عن الفرد، وهي تتمتع بسلطة من القسر تفرض نفسها عليه. يظهر بوضوح من هذا التعريف أن دوركهايم لا يبحث عن خصائص الفعل الاجتماعي في الحالات الذاتية للأفراد، وإنما يركز على الوقائع الخارجية التي تمارس عليهم قسراً، وهو يستعمل معيارين «موضوعيين» لكي يحدد الصفة «الاجتماعية» للفعل: المعيار الأول يتمثل بكون «طرق السلوك والتفكير والشعور» مكتسبة خارجياً بالنسبة إلى الأشخاص عن طريق، والثاني يكمن في القسر الذي يخضع له هؤلاء في عملية تمثل هذه الطرق.

ولكي نفهم المعنى الذي يريده دوركهايم من خلال هذين المعيارين يجب أن نرجع إلى نظريته في «الضميرين»، الضمير الفردي والضمير الجمعي. ذلك أن الضمير الفردي يمكن أن يكون في كل شخص نامياً وقسرياً بنسب متفاوتة، لكن ما يهتم به دوركهايم هو الضمير الجمعي الذي يتألف من مجموع قواعد وطرق السلوك والتفكير والشعور التي تؤلف الإرث المشترك لمجتمع معين، والتي تكون قد توطدت عبر مجرى التاريخ وانتقلت من جيل إلى جيل وسط قبول وتطبيق من أغلبية هذا المجتمع، وهو لذلك خارج عن الأفراد لأنه سابق عليهم ويتجاوزهم ويبقى من بعدهم. لكن الضمير الجمعي مع كل ذلك لا يفرض نفسه على الأشخاص بالقوة والوزن نفسها، وهو بهذا يختلف من مجتمع لآخر. إن المجتمعات تتنوع في هذا الشأن حسب درجة القسر الذي يمارسه الضمير الجمعي على الأشخاص، وحسب درجة الاستقلال الذاتي المسموح به للضمير الفردي عند الأشخاص. غير أن الضمير الجمعي، مهما كانت درجة القهر الذي يمارسه، يتصف دائماً بأنه قسري والزامي: حتى تنتمي إلى مجتمع ما، مهما كان هذا المجتمع، يجب أن نخضع للطرق والقواعد الجمعية في السلوك والشعور والتفكير، الخاصة بهذا المجتمع، وان نقبلها ونطبقها[1].

---

(١) غي روشيه، مدخل إلى علم الاجتماع العام: الفعل الاجتماعي، ترجمة مصطفى دندشلي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣٢ ـ ٣٣.

قد لا يبدو التعريف الدوركهايمي للفعل الاجتماعي تعريفاً «تفاعلياً» فقط كما هو حال تعريف «فيبر». ذلك أن تعريف دوركهايم للحقيقة الواقعية ـ باعتبارها خارج الأفراد وفي داخلهم في آن معاً، وأنها تتجاوزهم، وهم يتمثلونها في ما يسميه بـ «الضمير الجمعي» ـ قد يبدو متعارضاً مع تفسير فيبر، وهذا ليس دقيقاً، ذلك أن «فيبر» سعى لتطوير منهج «الفهم» والتفسير السوسيولوجي للفعل الاجتماعي، فأخذ يبحث في إدراك العناصر الفاعلة لدلالة الفعل الاجتماعي وفعل الآخرين، من دون أن ينفي أو يهمل العامل السببي. في المقابل أقام دوركهايم موقفه في كتابه **قواعد منهج علم الاجتماع** على اعتبار الظواهر الاجتماعية «أشياء» ويجب أن تعالج على أنها أشياء: «والشيء في الواقع كل ما هو معطى، وبالأحرى كل ما يفرض نفسه عند الملاحظة، إن ملاحظة الظواهر الاجتماعية كأشياء تعني أن نعالجها بصفتها معلومات، تكوّن نقطة انطلاق العلم»[٢].

لقد وجهت انتقادات كثيرة إلى ما سمي بـ «**الشيئية الاجتماعية**» عند دوركهايم، والتي يبدو أنه أراد منها أن يضمن الموضوعية والتجريبية الضرورية لكل معرفة علمية، وأن يطبقها على الظواهر الاجتماعية باعتبارها «أشياء» أي كموضوع/للملاحظة الخارجية، وبالتالي على الباحث أن يتلمس فيها السمات التي تظهر أمامه كمراقب خارجي كي تصبح موضوعاً قابلاً للتفسير العلمي. لكن ما وراء الاختلافات بين المنهج الدوركهايمي والمنهج الفيبري في مقاربة الفعل الاجتماعي وتفسيره يكشف عن غياب التعارض والتناقض بل يؤكد أنهما بعضهما يكمل بعضاً، ذلك أننا اليوم نقَر بالعموم أن علم الاجتماع هو في آن فهم وتفسير ذاتي وموضوعي، ذلك أن عالم الاجتماع الذي يراقب ظاهرة اجتماعية من الخارج (إضراب، بطالة، انحراف اجتماعي ...) مضطر إلى إدراج منظور مختلف العناصر والفاعلين لكي يستخلص تفسيراً أقرب إلى الواقع، وعليه يصبح الوعي بالوقائع والحقائق الاجتماعية مشروطاً بالفعل الاجتماعي الذي لا يحدث إلا في واقع، وهذا الواقع يبقى خارج الأشخاص حتى عندما يتمثلونه، وهذا الواقع الاجتماعي قد يكون مؤلفاً من (أشخاص آخرين ـ مجموعات ـ طرق أو قواعد في السلوك أو التفكير أو الشعور..) وعلى هذا الأساس ينتظم الفعل والوعي في سياق وشروط تحدد وجهة الفعل[٣].

ثانياً: تشكل الهويات... ديناميات التنشئة الاجتماعية

لقد تم تحليل الأسس النفسية والاجتماعية لتشكل الوعي الاجتماعي وجرت أبحاث نظرية وتجريبية عديدة في تحليل الفعل الاجتماعي ومنها النتاج الفكري لـ «جورج ميد»، هذا النتاج الذي ترك تأثيراً كبيراً في هذا المجال وأظهر كيف أن الشخصية الفردية تنمو وتتكون بالاحتكاك مع

---

(٢) إميل دوركايم، **قواعد المنهج في علم الاجتماع**، ترجمه وقدّم له محمود قاسم؛ راجعه محمد البدوي، قراءات نقدية في علم الاجتماع، الكتاب التاسع (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية؛ وزارة التربية والتعليم، إدارة الثقافة، قسم الترجمة والألف كتاب، ١٩٦١)، ص ٤٢ ـ ٤٣ و٦٨.

(٣) روشيه، المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

الآخرين ومن خلال الآخرين ويتمثل الآخرين. وأن كل شخصية لها أصولها بالذات كنتاج اجتماعي، فهي ليست مجرد انعكاس للوسط المحيط بها، إذ هي دائماً تكيّف فردي مع الوسط وإعادة بناء لهذا الوسط. انتشرت بعدها دراسات الشخصية والمجتمع على نطاق واسع. ما يهمنا هو نتاج كل ذلك والذي يقضي بإسناد كل سلوك إنساني وإرجاعه إلى بنية من القواعد أو المعايير الجماعية تضفي عليه «معنى» ليكون منسجماً بنظر الفرد ذاته وكذلك بنظر الآخرين الذين يتحرك معهم أو في وسطهم. هذه الخلاصة في المنظور السوسيولوجي المعرفي تعني أن الوعي الاجتماعي السائد يتجسد في الفعل الاجتماعي، لأنه ببساطة ينضوي تحت «بنية معرفية معيارية» زودته بها الثقافة ومنظومة القيم والقواعد السلوكية الجماعية التي يجب أن يستلهم منها ويستجيب لها.

تحتوي هذه «البنية المعرفية المعيارية» على ما يسميها البعض أنماطاً أو نماذج ثقافية (Patterns, Modèle) تشتغل كدليل ومرشد لوجهة الفعل ومساراته، وتصبح بالتالي بمنزلة «العناصر البانية للهوية» الاجتماعية والثقافية التي تميز الثقافة الجمعية المشتركة والسائدة في جماعة معينة.

ولتوضيح ما نقصده بـ «البنية المعرفية المعيارية» التي تعمل وفق نماذج ثقافية في الواقع الاجتماعي نشير إلى التقسيم والتوزيع الطبيعي في الوظائف والأدوار داخل كل جماعة بشرية مهما كانت صغيرة (أب، أم، أخ أو أخت، رب عمل، عامل، ...)، حيث لكل واحدة من هذه الوظائف أنماط خاصة من السلوك والفعل، تستجيب إلى نوع من التوقعات عند الآخرين فضلاً عن المعايير المشتركة التي تنطبق على جميع أعضاء الجماعة، ضمن هذا السياق يتكون الوعي بالدور الاجتماعي للفاعل. ودائماً تقبع وراء الاختلافات والتكيفات الفردية أسس مشتركة لنماذج الفعل يستمد منها صاحب الدور (شيخ قبيلة، رئيس نقابة..) معايير السلوك اللازمة، فيتقيد ببعضها ليتصرف كرئيس جماعة. ينطبق هذا الأمر على «العائلة» حيث كل عضو فيها يتقيد بالنماذج والمعايير التي تحدد فعله وسلوكه بحسب المركز الذي يحتله في العائلة (أب، أم، أخ، أخت..).

والواقع أن «البنية المعرفية المعيارية» باعتبارها القاعدة البانية للهوية، لا يمكن أن تحافظ على نفسها كنماذج ومعايير سلوكية «نظرية» فقط. إن جزءاً من قوتها في الإقناع يتمثل بـ «الجزاء» الذي يصحبها. ومفهوم «الجزاء» هنا لا يجب أن يفهم بمعناه السلبي فقط (القصاص والعقاب)، فقد يتضمن أبعاداً إيجابية. ففي كل جماعة قد يستحق الامتثال للنماذج والخضوع لها التشجيع والمكافآت المنوّعة. وقد يؤدي عدم الخضوع لأوامرها إلى فسح المجال لفرض بعض العقوبات، والتي تتنوع على الأفراد أو الجماعات الذين يخالفونها. والجزاء السلبي مراتب وأنواع، قد يكون (جسدياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً، مباشراً أو رمزياً وغير مباشر...) وفي كل الأحوال فإن الجزاء بكل أنواعه الإيجابية والسلبية، يؤدي الوظيفة ذاتها: وهي ضمان قدر كافٍ من الضبط والتوازن لـ «البنية المعرفية المعيارية» بحيث تعمل النماذج الثقافية السائدة على القاسم المشترك الضروري لتماسك

هذه الجماعة، تحت مفهوم «الضبط الاجتماعي»[4] الذي يضمن امتثال السلوكيات والتصرفات للنماذج القائمة والقواعد السائدة بحيث يتشكل الوعي الاجتماعي بكل أبعاده على أساسها[5].

يحتاج تشكل «الهوية» ونماذجها الثقافية في الوعي الفردي إلى سياق ودينامية معينة، أحد محركاتها عمليات «الضبط الاجتماعي»، لكنها في عمليات التنشئة الاجتماعية تزّود بمحركات توليد إضافية تجعلها أكثر قوّة ومتانة. وقد أوضحت أعمال فرويد وتلميذيه «ميد» و«بياجي» الأهمية الفائقة لعمليات التنشئة الاجتماعية التي من طريقها تستبطن المعايير الاجتماعية وتتمثل وتندمج في الشخصية النفسية وتصبح جزءاً لا يتجزأ منها من طريق التربية والامتثال للقواعد والمعايير الاجتماعية.

ثمة حقيقة يمكن تلمُّسها بوضوح اليوم وتتعلق بنسبية النماذج الإرشادية الثقافية البانية للهوية، فهي لا تتحدد وراثياً بطبيعة الحال، وإنما تكتسب اكتساباً، وتختلف وتتغير في المكان والزمان ومن مجتمع إلى آخر، فبعضها يسقط أو يعاد إنتاجه ويتخذ معنى جديداً، وكم من معايير وعادات وسلوكيات اعتبرت مقدسة ولا تمس في ما مضى، وقد تركت اليوم وتغير أمر السلوك تجاهها. وكم من العادات والسلوكيات و«النماذج» لا يزال الوعي الفردي يستنبطها وتمارس سلطتها كمعايير على الفعل والسلوك الاجتماعيين. يعبر «إدغار موران» عن هذه العملية بطريقة جدلية: المجتمعات تروّض الأفراد من طريق الأساطير والأفكار التي بدورها تروِّض المجتمعات والأفراد، لكن الأفراد يستطيعون بدورهم أن يروِّضوا أفكارهم كما يستطيعون مراقبة مجتمعهم الذي يراقبهم في هذه اللعبة المركبة للإخضاع بين العناصر الثلاثة (الفرد والمجتمع والفضاء العقلي)[6].

هكذا تتكامل ميكانيزمات «الضبط الاجتماعي» مع ديناميات «التنشئة الاجتماعية» بكل تفاصيلها وتقنياتها من أجل شحن الجزاءات بعناصر القوة (الإقناع أو الردع) والتي من خلالها تكتمل عملية استبطان المعايير والقواعد والعادات والتقاليد والسلوكيات وتصبح بالتالي جزءاً لا يتجزأ من شخصية الفرد وتعريفه لذاته في مقابل «الآخر». إنها تعمل ک «هابيتوس» حامل لقيم فكرية ونماذج إرشادية متناغمة تعمل على أن يتطابق السلوك الاجتماعي مع الثقافة السائدة ونماذجها كبنية معرفية معيارية محددة للهوية، وهي بهذا لا تبدو مقبولة فحسب، وإنما مرغوباً فيها ومطلوبة بحد ذاتها، ويريدها الأفراد ويبحثون عنها، وحينها لا تعود الأفكار والمعتقدات البانية للهوية «مجرد أشياء عقلية فقط بل كائنات عقلية تنبض بالحياة والقوة»[7] يُنصّب من خلالها المجتمع نفسه سلطاناً على

---

(٤) هذا التعبير أول من استخدمه عالم الاجتماع الأمريكي إدوارد روس (Edward Ross) عام ١٩٠١ ثم شاع بعد ذلك استخدامه بسرعة.

(٥) روشيه، المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٦) إدغار موران، المنهج: الأفكار، مقامها، حياتها، عاداتها، وتنظيمها (الجزء الرابع)، ترجمة جمال شحيد؛ مراجعة موريس أبو ناصر، فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢)، ص ٣٦٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٥٩.

العقول، من طريق الطبع والتطبع والتماثل والاستبطان والاستحواذ الفكري الذي يصبح عقبة أمام المعرفة الجديدة.

ثالثاً: التَمَثُّلات الاجتماعية... بوصفها أطراً ومحددات للفعل والهوية

ظهر مصطلح «تَمثل» لأول مرة في كتاب الفيلسوف آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) **الواقع كإرادة وتمثُّل** (The World Will and Representation)، حيث التمثل نتاج خفي لنشاط الإرادة، إلا أن التحديد الدوركهايمي للتَمَثُّلات عموماً، انطلاقاً من المنظور السوسيولوجي المحض هو أكثر انتشاراً من خلال استخدامه مفهوم التَمَثُّلات الجمعية،(Les Représentations collectives) معتبراً إياها، مجموعة من التراكمات القيمية والمعيارية المنتجة من طرف المجتمع، والخارجة عن الشعور الذاتي للأفراد الاجتماعيين، كما أنها غير قابلة للخضوع لذواتهم الفردانية بحكم طابعها الجمعي الذي ينصهر فيه الأفراد إكراها وبصفة قهرية[8].

وهذا ما دفع «سيرج موسكوفيشي» الذي يعود الفضل إليه في تعميق المقاربة الدوركهايمية باتجاه نظرية التمثيلات الاجتماعية (SRT) (Social Representation Theory) إلى القول: بأن عصرنا هذا، هو عصر التَمَثُّلات الاجتماعية بدون منازع، لأنها تسمح لنا ـ كموضوع للبحث ـ بالانتقال من الوصف المباشر للمواضيع المدركة، إلى مرحلة التفسير لدلالاتها الاجتماعية والثقافية والقيمية والمعرفية، وتنقلنا كذلك من اللفظي ذي الصبغة التعبيرية الصرف ككلام أو كخطاب، إلى ما هو ملموس وقابل للمعاينة، قد يعكس الحقيقة الواقعية داخل الأوساط الاجتماعية والثقافية، أو الحقيقة الوهمية المتمثلة بالبنية المعرفية ـ للفرد ـ كآراء ومنمطات.

وإذا كان المجتمع من وجهة نظر «دوركهايم» المرجع الأول للمعرفة الموضوعية، أي أن التَمَثُّلات الجمعية تشكل الخطاب الذي من مهامه تمرير المعرفة نحو أفراد المجتمع، باعتباره إطاراً مرجعياً يعود إليه الأفراد الاجتماعيون لبناء الحقيقة وفهم ما يجري في أوساطهم الاجتماعية، فإن هذا ما يفضي إلى تشكيل «الضمير الجمعي» كشكل من التصورات الجمعية المشتركة والقيم السائدة (الدين ـ القانون ـ الأخلاق...) المستقلة عن التصورات الفردية؛ وبذلك ينتقل الضمير الجمعي من المستوى السيكولوجي للجماعة إلى عالم الأفكار المتداولة بين الجموع، عبر تَمَثُّلاتهم لهذه القيم والأنساق الاجتماعية الممارسة في الواقع الاجتماعي واستدماجهم إياها في منظومة ثقافية. هذه التفسيرات الدوركهايمية للتَمَثُّلات في بعدها الجمعي، غلب على صياغتها حتمية اجتماعية في تشكيل تَمَثُّلات الأفراد، دون الأخذ بعين الاعتبار ردود أفعالهم، ومواقفهم الإيجابية أو السلبية من تلك التأثيرات الناشئة داخل الأوساط الاجتماعية التي ينتمون إليها.

---

(٨) ونشير إلى الاختلاف في تعريب مصطلح Social Representation فهناك من ترجمه بـ «التمثلات الاجتماعية» في حين فضّل آخرون مصطلح «التصورات الاجتماعية» رغم الاختلاف بينهما.

وإذا كانت التَمَثُّلات الاجتماعية تعتبر كشكل من أشكال المعرفة، فإنها تعد كذلك نظاماً من التفسيرات والتأويلات للمواضيع والأحداث الواقعية الموجودة في الأوساط السوسيوثقافية التي ينتمي إليها الفاعلون الاجتماعيون. وبالتالي فإن التجارب التي يكتسبها الأفراد والمواضيع التي يواجهونها في حياتهم تدرك من طرفهم وتدمج داخل المنظومة الثقافية السائدة أو المكتسبة بشكل مسبق لديهم، ويفضي هذا الإدماج إلى إعطاء تفسيرات حول هذه المواضيع المدركة المسماة تحديداً التَمَثُّلات الاجتماعية كما برهن على ذلك «سيرج موسكوفيشي» في أبحاثه العديدة، حيث يقول في هذا الصدد: «لا يمكن اعتبار التَمَثُّلات انعكاساً صافياً للموضوع المدرك أو شكلاً من التفكير الملموس بل هي كل هذه الأشياء، كما أنها كذلك صناعة للموضوع ووسيط بين الفرد ومحيطه».

وإذا كانت مكوّنات التَمَثُّلات الاجتماعية حسب موسكوفيشي، تضم الصور والمواقف والمعارف والمفاهيم والمعتقدات والآراء والقيم الاجتماعية والأخلاقية والثقافية، فإن هذه المكونات تشكل وحدة كلية للتَمَثُّلات يصعب تفكيكها أو تجزيئها، وبالتالي يصعب إحالتها لمواقف ذاتية وفردية محضة، كما هو الشأن في الطرح السيكولوجي، أو لمواقف اجتماعية صرفة، كما هو الأمر بالنسبة إلى دوركهايم.

وعليه فإن الفرد بصفته فاعلاً اجتماعياً ليس مجرد متلقٍّ آلي أو كائن مسيَّر من طرف المجتمع أو الضمير الجمعي كما قد يوحي به تعريف «دوركهايم»، إن نوعاً من الاستقلالية النسبية في الحكم على الأشياء يبقى موجوداً في اتخاذ مواقف حيال الوضعية التي يوجد فيها الفاعل اجتماعي. فتَمَثُّلاته تجاه الوقائع الاجتماعية والأحداث الواقعية التي يفرزها الواقع الاجتماعي، وتجاه المنظومة المعرفية السائدة، سواء من طرف المؤسسة المدرسية، أو من طرف وسائل الاتصال، وباقي المؤسسات الاجتماعية والثقافية الرسمية وغير الرسمية، يتحكم فيها من جهة بيئته الاجتماعية والثقافية، وآراءه الفكرية والأيديولوجية، ومن جهة أخرى مواقفه وتأويله وخياراته السياسية والاجتماعية حسب «سيرج موسكوفيشي»[٩]. وتلتقي وجهة النظر هذه مع تحليلات بيير بورديو حول مفهوم «الهابيتوس» وميكانزمات اشتغاله، ذلك لأن التمثل كتصور وكآراء وأفكار يتشكل ويتغير حسب السياقات والوضعيات الاجتماعية المؤثرة بحيث يستجيب لأربع وظائف أساسية هي:

١ ـ وظيفة معرفية

فهي تسمح للأفراد بفهم وتفسير الواقع، وذلك بإدماجه في إطار قالب قابل للاستيعاب، منسجم مع القيم والأفكار والآراء التي يؤمنون بها كما تسهل التواصل الاجتماعي بتحديدها إطاراً مرجعياً مشتركاً بتبادل المعرفة ونقلها ونشرها.

---

(٩) Serge Moscovici, dir., *Psychologie sociale* (Paris: Nathan Universite, 2000), p. 380.

٢ ـ وظيفة هوياتية

تسهم في التعريف بهوية الجماعة وتجعل الحفاظ على خصوصيتها أمراً ممكناً، كما أنها تسهم في عملية المقارنة والتصنيف الاجتماعيين.

٣ ـ وظيفة توجيهية

ذلك أنها توجه السلوك والممارسات، فنظام تفسير الواقع الذي تشكله التمثيلات الاجتماعية يعد كموجِّه للفعل وهذه العملية التوجيهية بالنسبة إلى الممارسات تنتج انطلاقاً من ثلاثة عناصر: **أولها** أنها تحدد نمط العلاقات المناسبة للفرد والمتبنى من طرف الجماعة، **وثانيها** أنها ترتب نظاماً للتوقعات، تحدد وتصفّي المعلومات الخاصة بالواقع بما يجعل هذا الواقع مناسباً لما تحمله التمثيلات. وبالتالي فإنها تعدّ أنظمة لفك رموز الواقع، وظيفتها توجيه انطباعاتنا وتقييمنا وسلوكياتنا. **وثالثها** ينظر إليها باعتبارها محددات للسلوك والممارسات التي نقوم بها، وتؤدي بالتالي دور المعايير، ذلك أنها تعكس القواعد والروابط الاجتماعية وتصور السلوكيات اللازمة.

٤ ـ وظيفة التبرير

فهي تسمح بالتبرير البعدي (Posteriori) للسلوك والمواقف التي يتبناها الأفراد، وتؤدي دوراً في تحديد سلوكنا قبل القيام به وتبريره بعد ذلك، وهذه الوظيفة في غاية الأهمية، لأنها تسمح بتقوية التمايز الاجتماعي من خلال تبريره.

إن التمثلات الاجتماعية تؤدي هذه الوظائف من خلال عمليتين هما: الربط (Anchoring) والتجسيد (Objectifying). أما الروابط (Anchors) فهي مفاهيم قائمة في الذهن ضمن نظام معرفي مسبق تعمل على ربط الخبرات الجديدة بما هو قائم في ذلك النظام. وأما عملية التجسيد فهي العملية التي يتم من خلالها تحويل الأفكار المجردة إلى أشياء محسوسة وممارسات يتسنى لمعظم الناس استيعابها وقبولها بوصفها «معرفة»، وللتجسيد مظهران هما: «التشخيص» (Personification) الذي يتجلى في ربط الأفكار أو المعلومات بشخص، و«التصوير» (Configuration) أي تمثيل الفكرة أو المعلومة بصورة أو بشكل أو حتى بواقعة اجتماعية أو سردية تاريخية معممة[١٠].

يكشف هذا المفهوم عن العديد من السلوكيات التي قامت بتفسيرها نظرية التصنيف الاجتماعي (Social Classification Theory) ونظرية الهوية الاجتماعية (Social Identity Theory) (انظر الفصل السادس)، التي اعتبرت التمثيل الاجتماعي بأنه «العملية التي يتم بمقتضاها نقل الأفكار من الجماعات إلى الأفراد الذين ينتمون إليها، فهي عملية تتأثر بالقيم والثقافة من جهة، وأهمية دور كل من: الفرد كفاعل اجتماعي والمقارنة الاجتماعية كدينامية تتم باستمرار بين الفئات للبحث

(١٠) روبرت مكفلين وريتشارد غروس، مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، تحرير ومراجعة ياسمين حداد؛ ترجمة ياسمين حداد، موفق الحمداني وفارس حلمي (عمّان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٢)، ص ٢٣٨.

عن أوجه التميز بين الجماعة التي ينتمون إليها والجماعات الأخرى[١١]. فهذا التمييز الذي تفترضه نظرية السلوك بين الجماعات (التصنيف الاجتماعي والهوية الاجتماعية) هو الذي يفسر ميكانيزمات تشكل الهويات.

في الحصيلة تؤدي التمثيلات دوراً إدراكياً مؤسساً لممارسات عملية، وهي حاضرة بقوة عند الدفاع عن الهوية ضد خطر يتمثل بـ «الآخر» كما تشير دراسات دراسات هووارث[١٢]، وقد أصبحت الدراسات حول التمثيلات الاجتماعية قضايا اتصال حية بفضل تطور الأبحاث العلمية، فهي تنقل وتكرس الهويات الاجتماعية واهتمامات المجتمع، وأصبح من المتفق عليه أن التمثيلات الاجتماعية لا وجود لها خارج « مشروع » أو سياق براغماتي لجماعة اجتماعية تكون التمثيلات فيها مفهومة. اذ لا يمكن للناس أن يفهموا أشياء لا يملكون خبرة مباشرة فيها، أو غريبة وغير مألوفة لهم إلا من خلال تمثيلات اجتماعية للاستخدام اليومي[١٣]. إنها بهذا المعنى أنواع «**بانية**» لعلاقات بين الأفراد والجماعات والمجتمعات، و«**هادمة**» لبعضها بالوقت نفسه، بما تمثله لماهية الاجتماعي والثقافي والسياسي، بحيث يتقرر على ضوئها المسارات الممكنة للتفاعل الاجتماعي والهويات الاجتماعية والثقافية.

رابعاً: سيرورات الاندماج والإقصاء... الولاء والانتماء

يلعب مفهوم الاندماج الاجتماعي من منظور سوسيولوجي دوراً محورياً في تحليل سياقات التفكك والبناء الهوياتي. وهو مفهوم يختلف تحديده تبعاً للسياق الذي يتشكل فيه. ففي سياق المجتمعات التقليدية يقوم نسق من العلاقات تعمل على تذويب «الأنا» لصالح سلطة «النحن»، حيث تؤدي مؤشرات القرابة والنسب والانتماءات المناطقية والأولية دوراً محورياً. في حين يقوم نسق الاندماج الاجتماعي ويتأسس في المجتمعات الحديثة على تنظيمات مجتمعية تتألف من مواطنين أحرار تنتظم علاقاتهم وتفاعلاتهم على أساس التعاقد الحر والطوعي. والاختلاف في السياق الذي يعمل فيه هذا المفهوم يتولد عنه ما يسميه عالم الاجتماع الألماني فرديناند تونيز (Ferdinand Toennies) (١٨٥٥ ـ ١٩٣٦) فارقاً بنيوياً في وعي الانتماء بين «**الجماعة التقليدية**» والمجتمعات المحلية المؤسسة على روابط القرابة من جهة و«**المجتمع**» الذي يتأسس ويفترض وجود إرادات حرة.

---

(١١) Henri Tajfel and Joseph H. Forgas, «Social Categorization, Cognition Values and Groups,» in: Charles Stangor, ed., *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings* (Philadelphia, PA: Psychology Press, 2000), pp. 49-63.

(١٢) Caroline Howarth, «Identity in Whose Eyes?: The Representations in the Identity Construction,» *Journal for the Theory of Social Behavior*, vol. 32, no. 2 (2002), pp. 145-162.

(١٣) كريستيان تيليغا، علم النفس السياسي: رؤية نقدية، ترجمة أسامة الغزولي، عالم المعرفة؛ العدد ٤٣٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٦)، ص ١٠٠.

وقد درس هذه المسألة تالكوت بارسونز ضمن إطار نظريته عن الفعل الاجتماعي، وأشار إلى أن الناس يستدمجون قيم المجتمع، أي أنهم يجعلون القيم الاجتماعية المتضمنة في النسق الثقافي ملكية لهم، وذلك من خلال تعلمهم من قبل فاعلين آخرين في النسق الاجتماعي ما هو متوقع منهم. بكلام آخر إنهم يتعلمون «توقعات الدور» (Role Expectation) وبذلك يغدون مشاركين على وجه تام في المجتمع. وهكذا تُدمج القيم ويتم تمثلها بالنسق الثقافي وتتحول إلى تعريفات ومحددات للسلوك المعيارية بما يتطابق مع القيم الثقافية التي يتم تعلمها في النسق الاجتماعي. ما يعني أنه قبل أن يتيسر لنا أن نفكر في أننا نمتلك معرفة نكون بالفعل: فالانتماء، لا المعرفة، هو مبدأ كل شيء كما تذهب «هووارث»[١٤].

ومن نسق الشخصية، للفاعل الاجتماعي، الذي يمكن أن يكون شخصاً واحداً أو مجموعة، تكون نقطة البدء في نظرية بارسونز، فهو مدفوع لبذل الطاقة من أجل الوصول إلى هدف وغاية مرغوبة ومعرَّفة من قبل النسق الثقافي بموجب التوقعات المعيارية. ولتعميق مقاربته عمد إلى إظهار كيف أن مواقف الفاعلين مؤسسة بنائياً ومتوقعة بصورة كلية. ولهذا صاغ «متغيرات النمط» (Pattern Variable) التي عمل من خلالها على تصنيف التوقعات وبناء العلاقات الاجتماعية. وقد اعتمد بذلك على أعمال التنميط (Typology) (التحليل الذي يركز على الأنماط، التي قام بها فرديناند توينز للمجتمعات حيث قسمها إلى نمطين: مجتمع محلي بسيط ومجتمع حديث. فقد كان توينز مهتماً بمثل هذه المقاربة، حيث تسود في المجتمع المحلي الروابط الشخصية الوثيقة أو العلاقات القرابية، بينما يتصف المجتمع الحديث بسيادة العلاقات غير الشخصية، وعلاقات العمل التعاقدية، وقد سار إميل دوركهايم على خطى توينز في تحليله أنماط الثقافتين في المجتمع البسيط والمجتمع الحديث.

وصف دوركهايم نوع العلاقات في النمط الأول: بـ «التضامن الميكانيكي» حيث يكون الجمعي قوياً، بينما وصف العلاقات في النمط الثاني بـ «التضامن العضوي» حيث يكون الضمير الجمعي ضعيفاً بسبب سيادة الفردية.

وكما توينز ودوركهايم، اعتبر بارسونز الفرق بين النمطين مسألة جوهرية، فعنده تتصف العلاقات في المجتمعات التقليدية بالثبات والشخصانية وتتميز بأنها تعبيرية (Expressive)، في حين أنها تكون في المجتمع الحديث غير شخصانية، وتعاقدية وبخاصة في مجالات العمل، وتتميز بأنها أداتية (Instrumental) إلا أنه يعتبر أن كلا النوعين من العلاقات له حضور في المجتمع الحديث، والمجتمع بحاجة إليه. وقد استخدم بارسونز تحليل تمايز الدور الجندري داخل الأسرة لشرح كيف يحضر دور القيادة الأداتية الذي ينسب للزوج ـ الأب في الأسرة حيث يوفر للعائلة مكانتها ودخلها، وكيف أن هذا الدور يجعل الأم عملياً تتولى دور القيادة التعبيرية المتمثل بتنشئة الأبناء. وحينها

(١٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.

امتعض أصحاب النظرية النسوية (Feminists) من شرح بارسونز معتبرين أن تقسيم العمل إلى أداتي وتعبيري داخل الأسرة إنما هو محاولة لتبرير الوضع القائم الجائر.

ذهب بارسونز إلى أبعد من التنميط الثنائي البسيط المتضمن في الأداتية والتعبيرية في طرحه متغيرات النمط، فقدم تنميطاً أعمق من خمسة أجزاء متعلقة بسيرورات الاندماج في المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث. ولذا قدّم تعريفاً لمتغيرات كل نمط باعتبارهما مجموعتين ينبغي على الفاعل أن يختار بينهما قبل أن يتحدد معنى الموقف لديه، وقبل أن يتصرف وفق مقتضياته. بمعنى آخر، كل متغير في النمطين يمثل مشكلة أو موقفاً محيِّراً ينبغي أن يُحل من قبل الفاعل قبل أن يأخذ الفعل مساره[١٥].

والواقع أن إشكالية الاندماج الاجتماعي (Social Integration) أخذت في التبلور منذ ذلك الحين في الكتابات السوسيولوجية، وقد اقترنت بالممارسة السياسية والنقاشات المجتمعية التي أثيرت في الغرب حول قضايا الهجرة وإدماج المهاجرين، والتعدد الثقافي وإشكالية الهوية الثقافية، حيث أنشئت مؤسسات ووزارات حكومية في الغرب تعنى بالاندماج الاجتماعي. ومنذ ذلك الحين أصبح هذا المفهوم يطرح كمقابل للاختلال (Anomie) والإقصاء (Exclusion) والتمرد (Dissidence) والاستلاب (Alienation)، وعدم الاندماج (Disintegration)... إلخ. ولهذه الأسباب طرح علماء الاجتماع أربعة أنماط أساسية من الاندماج هي: الاندماج الثقافي الذي يتعيّن بدرجة الانسجام مع قيم هوية ثقافية ما، والاندماج التواصلي الذي يرتبط بكثافة تبادل المعاني بين الفاعلين، والاندماج الوظيفي المتعلق بدرجة تبادل الخدمات، والاندماج المعياري الذي يشير إلى مدى تطابق السلوكيات مع المعايير الاجتماعية، وجميع هذه الأنواع مرتبطة بمستوى الاندماج بحد ذاته، والذي يتعين التمييز فيه ما بين الاندماج في جماعة ما (محلية أو إثنية، طائفية...) أو في المجتمع الشامل.

وقد نشأت سياسات الاندماج (Integration Policies) في العديد من الدول الغربية لتطبيقها في مجال التعامل مع المهاجرين، وأصبحت تحمل معاني إيجابية لارتباطها بالقيم والثقافة الديمقراطية. في المقابل اعتبرت تلك السياسات الداعية إلى التماهي الكامل مع ثقافة ما، حتى ولو كانت تدعي الحداثة، مناقضة للديمقراطية وتشكل تهديداً للهوية الثقافية للمهاجرين، وتقود بشكل غير مباشر إلى الإقصاء والتهميش، بل وإلى الاغتراب. والواقع أن سيرورات الاندماج أبرزت أن المهاجرين بصفتهم أعضاء جدداً في المجتمع لا يخضعون لمسار خطي وحيد الجانب في اندماجهم، فهناك مسار أسهم في بلورته عديد من الباحثين الأمريكيين يقوم على قاعدة المثاقفة والإدماج الثقافي بما يقود إلى الاستيعاب (Assimilation)، في حين تبلور المسار الثاني على قاعدة «الاندماج البنيوي» والذي تبلور على يد عدة باحثين فرنسيين مستلهمين إرث دوركهايم في هذا المجال.

---

(١٥) رث والاس وألسون وولف، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع: تمدد آفاق النظرية الكلاسيكية، ترجمة محمد عبد الكريم الحوراني (عمّان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠١٢)، ص ١٧١ ـ ١٧٧.

والواقع أن مفهوم «الاستيعاب» أثار كثيراً من النقاش، حيث أخضعه عديد من علماء الاجتماع للنقد مفضلين بالحصيلة مفهوم الاندماج الدوركهايمي الذي يعتبر أن المجتمع الحديث معني بكل الجماعات الخاصة التي تشكله، انطلاقاً من أن كل مجتمع «ديني» أو «اثني» أو أسري معني بعدد من التفاعلات بين الأفراد واقتسام قيم مشتركة، فالاندماج هو نتاج لكثافة التعاملات بينهم، كما هو نتاج لقبول قيم وممارسات وأهداف مشتركة تتجاوز المصالح المباشرة للأفراد.

يمكن الاستنتاج مع دوركهايم أن الاندماج سيرورة اجتماعية لا تهم جماعات في وضعية استثنائية (المهاجرون، المهمشون، الأقليات...) وإنما المجتمع بكليته، كما أنه لا اندماج مطلق، وإنما سيرورات اندماج معقدة وجدلية ومستمرة يقابلها في كل مجتمع، كيفما كانت طبيعته، سيرورة إقصاء أو استبعاد وتهميش للبعض الآخر. وعليه لا تصبح الإشكالية في الاندماج بحد ذاته، وإنما في سيرورة وأبعاد هذا الاندماج والمتمثلة بالطرق التي يشارك فيها الأفراد في مختلف أوجه الحياة الاجتماعية والسلوكيات التي يتعلمونها ويتمثلونها حيث يمكن أن يكون هذا الاندماج جزئياً أو فرعياً أو بنيوياً، وعلى ضوئه يمكن فهم كيف أن المجتمع المفكك والمضطرب يجعل عدداً كبيراً من الأفراد ينفلتون من مجال تأثيره فتشيع ظواهر الجريمة والانتحار والعنف.. إلخ[١٦].

وقد أصبحت الثقافة الديمقراطية اليوم أحد أبرز المداخل الآيلة إلى ترسيخ الاندماج وتعزيز سيرورته. صحيح أن المجتمع الليبرالي الحديث، شأنه شأن المجتمعات الأخرى يحتوي على بعدَي الاندماج والإقصاء، لكنه مجتمع مرن ومفتوح بالمعنى الذي طرحه كارل بوبر، على العكس من المجتمعات الشمولية والاستبدادية بل والتقليدية، ولأنه مفتوح ومرن فمسارات الاندماج فيه ممكنة وواقعية على الرغم من الآثار المدمرة التي يتركها الإقصاء والتهميش على أفراده، إلا أنها مع ذلك لا تقارن بما تتركه من آثار كارثية في المجتمعات التقليدية والشمولية، لأن الوعي بالمواطنة يتأسس على مبدأ الحق بالمشاركة في تدبير الشأن العام والمساواة فضلاً عن المحاسبة، ويتيح في الوقت نفسه للأفراد الحفاظ على التزامهم بمرجعياتهم الثقافية. لذلك تصبح المواطنة مبدأ منتجاً للاندماج الاجتماعي بغضّ النظر عن الاختلافات والتفاوتات[١٧].

---

(١٦) تمثل دراسة دوركهايم عن الانتحار (١٨٩٧) مكانة هامة في الدراسات السوسيولوجية، وكتابه هذا فضلاً عن اعتباره رائداً في تطبيق المنهج الإحصائي (الكمي) في دراسة الظواهر الاجتماعية، عرّفنا كيف يمكن توظيف البيانات التجريبية في موقف نظري معين. فقد أظهر أن عملية الانتحار رغم أنها عملية شخصية بحتة إلا أنها لا تخرج عن نطاق المجتمع الذي يعيش فيه المنتحر. إذ إن القوى الاجتماعية المحيط به وليس حالته النفسية هي التي تدفعه إلى قتل ذاته وتدميرها، فالتناقضات والمتغيرات التي قد تظهر في البناء الاجتماعي تؤدي دوراً فاعلاً في تفاقم مشكلة الانتحار، فكلما كان الأفراد متماثلين مع المجتمع ومتكيفين مع عاداته وتقاليده تنخفض نسبة الانتحار والعكس هو الصحيح. لهذا السبب وجد نسبة الانتحار عالية في المجتمعات الصناعية المعقدة ومنخفضة في المجتمعات الزراعية البسيطة التي تتكون من جماعات تربط أفرادها علاقات تضامنية ومتكاملة، ووجدها عالية في المدن ومنخفضة في القرى والأرياف، وعالية بين العزاب ومنخفضة بين المتزوجين ولا سيَّما هؤلاء الذين لديهم أطفال، ومرتفعة بين العسكريين أكثر من المدنيين.

(١٧) فوزي بو خريص، «الاندماج الاجتماعي والديمقراطية: نحو مقاربة سوسيولوجية،» موقع «مؤمنون بلا حدود» (٢٠١٥)، ص ١٤، <http://www.mominoun.com/auteur/237>.

كذلك لم تعد المواطنة محصورة في المساواة بالحقوق السياسية والقانونية كأساس للعقد الاجتماعي، وإنما أصبحت متضمنة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية ومرتبطة بعدالة توزيع الثروات بما يؤسس لمجتمع أقل تفاوتاً بين أفراده. إذاً، لم يعد الاندماج البنيوي في المجتمعات الديمقراطية يقوم على مجرد الاعتراف النظري بالمساواة، واقتصار هذه المساواة على المجال السياسي، بل أصبحت تطاول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بكونها مدخلاً مؤسساً للمواطنة ومنتجاً للولاء والانتماء والخير المشترك، وبهذا المعنى اعتبر كليفورد غيرتز أن تشكل الأوطان الجديدة الناشئة هو حصيلة ثورات اندماجية تتفكك فيها بنى قديمة وتتشكل أخرى جديدة يتحول فيها الرعايا إلى مواطنين[١٨]. وهي عملية لا تحدث بهدوء بقدر ما تنتج منها صراعات مخيفة لأنها تستثير النوازع الضيقة حول منافع جديدة يجري التقاتل حولها، وهذه العملية جزء لا يتجزأ من عملية خلق كيان سياسي جديد وروح مواطنية جديدة[١٩].

خامساً: النماذج الثقافية والأيديولوجيا... التواصل والقطيعة

هل تعني هذه المقاربة بخلاصتها أننا أمام مسار محدد لتشكل الهوية (الضبط الاجتماعي، التمثل، الاندماج..) بما يجعلها كافية للتنبؤ أو التوقع بمسارات وسياقات الفعل الاجتماعي والسلوك الفردي؟ وهل تضع هذه المقاربة الهويات الثقافية في أنماط حتمية يسودها نظام مغلق؟

تقودنا الإجابة الوظيفية البسيطة إلى نتيجة هامة وهي أن الفعل الإنساني ليس عشوائياً وهو يستجيب لنوع من النظام في أي مجتمع، لأنه ببساطة يخضع لديناميات الضبط والتنظيم، لكن هذه الإجابة التبسيطية تطرح إشكالية الحرية الإنسانية كما تطرح إشكالية التجديد والإبداع والتغيير وهذا يقود إلى منطق يصبح معه التطبيع والامتثال قانون الحياة ونظام الطبيعة الحتمي، وليس الأمر في الواقع الاجتماعي كذلك، وهو ما يعني أننا بحاجة إلى إجابة مركبة وجدلية يمكنها أن تقدم تفسيراً علمياً أكثر دقة.

تقودنا الإجابة الجدلية المركبة إلى ملاحظة التناقضات الواقعة في كل مجتمع، حيث الفروق تتضح بسهولة بين النماذج الثقافية السائدة وبين السلوك، بين الهوية الثقافية وبنيتها «المعرفية المعيارية» وبين الفعل الاجتماعي، وهذه عملياً نادراً ما تتطابق بالسهولة أو بالكمال اللازم، فدائماً هناك من يستوحي المثل من النماذج، وهناك من يقيم سلّماً من المعايير يبتدئ من النماذج التي تحتل المثال الأسمى إلى النماذج الأكثر «واقعية» وأكثر سهولة في التطبيق. لذلك لا تستدعي الهوية الثقافية ونماذجها السائدة الدرجة نفسها من الامتثال والتوافق، فمنها ما يصنف في دائرة

---

(١٨) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات: مقالات مختارة**، ترجمة عبد محمد بدوي؛ مراجعة بولس وهبة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩)، الفصل العاشر، «الثورة التكاملية: المشاعر القطرية والسياسة المدنية في الدول الجديدة»، ص٥٠١ ـ ٥٩٣، حيث قراءة ثاقبة لمجتمعات (إندونيسيا، ماليزيا، بورما، الهند، لبنان، المغرب، نيجيريا).

(١٩) المصدر نفسه، ص ٥٢٤ ـ ٥٢٦.

(الإلزامي أو الاختياري، أو الحرام أو الحلال، أو العيب أو المقدس...)، وتتفاوت تبعاً لذلك المواقف ودرجات التباين وطرق التعبير عنها، من مجتمع لآخر، ومن هذا التفاوت والتباين يولد التنافس والصراع ضمن «البنية المعرفية» وداخل مكونات الهوية الثقافية، مما قد يؤدي إلى تبدل أو تغيّر في بعض الأدوار والمواقع. لكن جدلية التنافس والصراع لا تركن لحدود، خاصة عندما يصيب التفكك والتآكل والجمود كلاً من البنى المعرفية المعيارية التقليدية والتي لا تلبث أن تتحول إلى معطى أيديولوجي ضمن سياق الثقافة يتمثل بتيارات وقوى محافظة (سلفية وأصولية ويمينية..)، تحاول أن تحصل على الإجماع بشتى الوسائل، لكنها لا تنجح بصورة عامة. من هنا يبدأ تمايز بعض مكونات الهوية الثقافية الأكثر عمومية ومرونة عن «الأيديولوجيا» الأكثر تصلباً والتي تصبح غالباً مصدر شقاق وانقسام، خاصة إذا ما اعتمدت (الإثنيات، والطبقات، والدين، والمذهبيات والعصبيات) كما يحصل في مجتمعاتنا، منطلقاً لها، صحيح أنها ـ أي الأيديولوجيات ـ تشكل نواة صلبة وأكثر نشاطاً من النماذج الثقافية الهوياتية السائدة الأقل ترابطاً وتنظيماً ووضوحاً، إلا أنها مع ذلك تظل، لكي تنجح بحاجة إلى أن تستوحي بعض جوانب الثقافة السائدة وتعيد إنتاجها في تصور جديد.

إن حركة الأفكار والهويات في تحولها إلى أيديولوجيا، تصبح منظومة فكرية لها تنظيمها الذاتي ودفاعها الذاتي، والذي يتسم بصفة توليدية تجعله قادراً على إعادة إنتاجها وحمايتها. يشرح «إدغار موران» الأمر على هذه الصورة: كل منظومة فكرية هي مغلقة ومفتوحة في آن. مغلقة بمعنى أنها تحمي نفسها ومفتوحة بمعنى أنها تغذي التأكيدات لصالحها. وهي على نوعين منظومات يتصدر فيها الانفتاح قبل الانغلاق (وهو ما ينطبق على النظريات)، ونوع آخر يتصدر فيه الانغلاق ويطلق عليه المذاهب (الأيديولوجيات)، لكنه يشير إلى أن كلا النوعين يحتوي على نواة صلبه من مبادئ خفية تمثل «براديغمات» تحدد قواعد تنظيم الأفكار، وتحتوي على المعايير التي تشرعن حقيقة المنظومة وتختار المعطيات الأساسية التي تستند إليها، وتحدد بالتالي استبعاد وجهل ما يتعارض مع حقيقتها، ويفلت بالتالي من معاييرها ما يخالفها ويلغي ما بدا لها، انطلاقاً من بديهياتها ومبادئها ومسلماتها، ما يعني بوضوح أن كل منظومة فكرية تحتوي في نواتها على منطقة عمياء.

وإذا كانت المنظومة الفكرية بصيغتها الهوياتية الثقافية العامة، يتصدر فيها الانفتاح، وتتقبل النقد الخارجي وفق القواعد التي تحددها، فإن الأيديولوجيا كمنظومة فكرية ترفض المعارضة وتحتاج لأن تتغذى بالتحققات والتأكيدات وتختار العناصر والأحداث المؤيدة، فتدقق فيها بعناية وتخضعها لتصفية لا تبقي منها إلا القابل للاستيعاب. وربما تميل كل المنظومات الفكرية إلى أن تتغذى بالرغائب والتطلعات والمخاوف والتهوسات لدى البشر، لكن الأيديولوجيا مشدودة دائماً إلى اليقين والرغبة في المطلق والبحث عن الكلمة الفصل في نصوص الآباء المؤسسين للمذهب الأيديولوجي الذي لا يلبث أن يتحول إلى نصوص دوغمائية خالية من الروح، يغلب عليها التحجر.

يشير تحليل منظومات الأفكار إلى «تواصل» وإلى «قطيعة» في الوقت ذاته بين النماذج المعرفية الإرشادية (دين، فلسفة، معتقدات...) والأيديولوجيات، ذلك أن الأيديولوجيات تواصلية تقتبس من الفلسفات نواتها وبعض اتساقها التنظيمي، وإن بطريقة مبسطة أو بائسة أحياناً، فتحولها إلى منظومة فكرية «أداتية» من طبيعة مختلفة وذات «وظيفة» محددة، حتى ولو اتخذت طابعاً علمياً أو نقدياً.

سادساً: براديغمات المعرفة والفعل... التوليد والإقصاء

الواقع أنه منذ أن استعاد توماس كون (Thomas Kuhn) في كتابه الشهير بنية الثورات العلمية مفهوم البراديغم (Paradigm)، أو النموذج الإرشادي على طريقته[٢٠]، باعتبار المعرفة ليست مجرد تراكم معلومات وأن التحولات الكبرى في تاريخ العلوم تمت بثورات براديغمية خرجت عن إطار المسلمات والفرضيات الخفية التي تراقب السائد والشائع من النظريات وتتحكم بجوهرها، منذ ذلك الحين اكتسب مفهوم «البراديغم» معنى قوياً وغامضاً في آن، لكونه يحمل قيمة جذرية في التوجه المنهجي وفي الترسيمات الفكرية الأساسية وفي الفرضيات والمعتقدات التي تؤدي دوراً أساسياً وتتمتع بسلطة تهيمن على ما هو شائع في المنظومات الفكرية.

على سبيل المثال يفصل البراديغم الديكارتي الفاعل عن الموضوع، حيث لكل منهما فضاؤه، فمن جهة هناك عالم من الأشياء والظواهر الطبيعية والاجتماعية تخضع للرصد والتجريب ومن جهة أخرى هناك عالم من الفاعلين يطرحون على أنفسهم مشاكل تتعلق بالتواصل والوعي والمصير، ومنذ أن تم الفصل بين العلم والفلسفة إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، راحت الثقافة العلمية تنفصل عن ثقافة الإنسانيات وتخضع لقواعد مختلفة تماماً. يتحدث إدغار موران عن آثار «البراديغم الغربي» الذي أنتج انفصاماً بين عالمين: عالم الثقافة الإنسانوية وعالم الثقافة العلمية، هذا الانفصام خلق معارضة بين مجال الروح والقلب والشعور وبين عالم العقل والثقافة والتقنية، بحيث أصبحت القطيعة ما بين العالمين تشهد نزاعاً، كان في بدايته منتجاً وخلّاقاً، لكنه في ما بعد أصبح «مأزوماً» بحيث خلق شقوقاً وصدوعاً في الوعي الجمعي وهو ما يفتح الطريق لبراديغم جديد بدأ يتشكل[٢١]. فالتغيرات البراديغمية لا تحدث إلا بالثورة التي تغيّر طريقة التفكير وتعدّل فضاء العقل وتصيب البديهيات المعممة في العالم «المفكر فيه» في صميمها نقداً وتعديلاً وتغييراً، لتطاولَ «اللامفكر فيه» أيضاً.

---

(٢٠) اعتبر توماس كون البراديغم بمنزلة النموذج الإرشادي المحدد في النظريات المعتمدة لدى مجتمع الباحثين العلميين في عصر بذاته، والمتضمن طرق البحث المميزة لتحديد المشكلات العلمية وأساليب فهم الوقائع التجريبية وإيجاد الحل لها. واعتبر أنه في كل حقبة علمية تكون السيادة لنموذج إرشادي، وفي تاريخ العلم تحل النماذج الإرشادية بعضها محل بعض عندما تحدث أزمة تصيب النموذج السائد وتفقده القدرة على التفسير، الأمر الذي يفتح الطريق لقطيعة معرفية معه تمهد لثورة علمية عن طريق الاكتشاف والابتكار. انظر: توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، عالم المعرفة؛ العدد ١٦٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢)، ص ٨٣ و١٩٥.

(٢١) موران، المنهج: الأفكار، مقامها، حياتها، عاداتها، وتنظيمها (الجزء الرابع)، ص ٣٣٢ و٣٤٨ ـ ٣٥٠.

هكذا يحدد البراديغم العمليات المعرفية الكبرى الناظمة لسيرورة الأفكار والمحددة لشروط تنظيمها في الجمع والإلغاء والإضافة والانتقاء، وبفضل هذا المعنى التوليدي، يوجه البراديغم، ويحكم ويراقب تنظيم أنواع التفكير الفردي والمنظومات المعرفية الخاضعة له.

وفق هذا التعريف يمكن أن نفهم كيف تصبح «الجدلية المادية» مثلاً أو مقولة «النظام» في النظرية الحتمية أو «العقل» في العقلانية أو «البنية» في التصورات البنيوية، مفاتيح مفهومية أساسية تصطفي ما تريد، وتقصي أو تخضع المفاهيم المتعارضة معها. هكذا يقوم المستوى البراديغمي بدوره كمستوى اصطفاء أو إهمال للأفكار التي ستكون إما واردة في الخطاب وإما مستبعدة ومهملة[٢٢]. وعليه يلعب البراديغم في هذه الحالة دوراً خفياً وسيادياً في كل منظومة فكرية أو مذهب أو أيديولوجيا. إنه حسب إدغار موران الأساس الموضوعي لتماسك واتساق النواة الناظمة للمفاهيم والبانية لوحدتها كنسق هوياتي متكامل، بما يحدد بالتالي علاقتها بالعالم الخارجي (انتقاء، رفض..). في الخلاصة، يبني البراديغم صوابية المنظومة المعرفية، فيضفي المشروعية عليها، ويقدمها في ديباجة رصينة ويسمح بالتالي بتوليدها وقيامتها على شكل جديد.

من خلال البراديغم تتوضح أساليب تَمَثُّلِ العالم كما يذهب ميشيل مافزولي (Michel Maffesoli) الذي يوظف ببراعة مفهوم الحوض السيمانطيقي [الدلالي] الذي اقترحه جيلبير ديران، مستلهماً مفهوم **«اللاوعي الجمعي»** عند يونغ[٢٣]، وذلك لكي يوضح كيف أن من شأن الأشياء الصغيرة أن تفضي إلى أشياء أكثر أهمية. فالسيل يفضي إلى تشكل النهر في أسفل الوادي، وهو نهر سوف نعرفه ونسميه وسوف نشق له قنوات وسوف ينتهي إلى فقدان معالمه في الدلتا، ثم يؤول إلى صب مياهه في البحر، إلى أن تبدأ من جديد دورة جديدة.

وهكذا يرى مافزولي أن حقل مياه جوفية من شأنه، مع أننا لا نراه، أن يدعم الحياة دعماً عميقاً، وأن يدعم أساليبنا في الوجود والكينونة. وهذا ما يمكن تسميته بالمحيط الاجتماعي. وهكذا فإن هناك شيئاً ما يتجاوز الفاعلين الاجتماعيين، ويتجاوز عمومية المجتمع وكليته، وهو ما يربط الناس ويوحدهم فيما بينهم. وهذا مدخل آخر لتعيين الثقافة، باعتبارها الركيزة التحتية، والخلفية التي يسبح فيها كل واحد دون أن يلحظ ذلك. فهي، من حيث الجوهر، ما يرضعه المرء مع لبن أمه، وما تشرّبنا إياه التربية. ونحن هنا بإزاء ثقافة تصوغنا.

من خصائص «البراديغم» أنه غير واعٍ، لكنه يثلج صدور الفكر الواعي على حد تعبير موران، ويكون بهذا المعنى متجاوزاً الوعي يعمل كمؤسس خفيٍّ وسياديٍّ، ومضماره حاضر في مبدأ التناغم/والاتساق، وفي التأكيد الذاتي «للنواة الصلبة» للمنظومة الفكرية والقيمية السائدة والبانية للهوية، فهو يتمتع بمبدأ سلطة البديهيات التي تشرعن وجوده وتجعله قادراً على إقصاء المعطيات

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(٢٣) ميشيل مافزولي ضمن مقالات مترجمة في «وجوه الاجتماع البشري: المجتمع، الهوية والجماعات»، ترجمة بشير السباعي، منشور بتاريخ ١٦ شباط/فبراير ٢٠١٢، <http://www.ahewar.org/debat/s.asp?aid=295500&t=4>.

التي لا تتطابق معه، وهو ما يجعلنا عمياناً في بعض الموضوعات. وحيث إنه يلعب دور المنظم الخفي للمنظومة الفكرية فهو غير مرئي ويقع في حيزّ اللاوعي ويخلق شيئاً من البداهة في الفعل الاجتماعي وهذا ما يسهم في خلق الشعور بالتكيف مع الواقع من جهة، ويجعل البراديغم يبدو «محصناً» من جهة أخرى[٢٤].

لا يعني هذا أنه لا يمكن أن تولد ثورات فكرية أي ثورات براديغمية، لكن المقصود أن نمط التفكير الخاص ببراديغم آخر مختلف قد يبدو غرائبياً ومستهجناً وصادماً في البداية، وهو ما يثير المناظرات ويستجلب الحجج والسجالات. إن أي «براديغم هوياتي» جديد أو قديم مرتبط بالخطابات والمنظومات التي يولدها، فجميع عناصره تدعّم بعضها بعضاً وهي في حاجة إلى تفعيل ذاتها عبر المعارف والتحققات والتصورات التي تواكب معرفتنا للعالم وتقدم المعنى الدائم لها، وبالتالي فإن نضوب مثل هذه العناصر، هي التي تخلق الظروف المسبقة للثورة البراديغمية. ولأن البراديغم غير مرئي فهو لا يهاجم أو يعارض أو يقوّض «مباشرة»، بل من خلال صدوع وتفتتات وتآكلات تظهر في صرح المفاهيم والمعتقدات والنماذج الإرشادية التي يضمها، يصاحبها بالتالي فشل في الترميمات والإصلاحات الثانوية، وفي المقابل أطروحات وافتراضات مضادة من خارج إطار هذا البراديغم السائد، تعمل على إحداث «قطيعة فكرية» معه، وتتأكد قدرتها النقدية على إفشال القديم إلى حد تخريبه والحلول مكانه[٢٥].

ويمكن الاستفادة في هذا المجال من الفكرة التي طرحها بيتيريم سوروكين، عالم الاجتماع الأميركي الذي يستخدم فكرة التشبع، وفيها يوضح كيف أنه، في لحظة معينة، يفقد بنياناً ثقافياً عاماً بداهته أو بالأحرى إلهامه. وعندما تتبدد هذه البداهة تحديداً، فإننا سندخل تدريجياً في ما نسميه عادة الأزمة. وقد لا نعرف بشكل بالغ الوضوح ما يجب أن ندرجه تحت مصطلح الأزمة هذا، مع الاعتراف بأن هذه الأزمة ليست أو لم تعد مجرد أزمة اقتصادية، كما أنها ليست أزمة سياسية فقط، ناهيك بأن تكون مجرد أزمة ثقافية. ولا مراء في أن هذا إنما يعني أنه، في لحظة معينة، يكفّ كيان اجتماعي أو بالأحرى حضاري عن معرفة ماهيته والثقة بها. فهو يكف عن معرفة ماهية الأساطير الكبرى التي تحرك حياته. وبالتالي يمكن تصور أن الفكرة التي شكلت هوية الحداثة، حسب مافزولي، قد وصلت إلى درجة التشبّع كما وصلت قبلها هويات المجتمع التقليدي عندنا والقائم على «براديغم الطاعة» والامتثال للحاكم باعتباره ممثلاً لشرعية «الحكم لمن غلب» وملهماً لصور الأبطال والقادة التاريخيين إلى درجة التشبع والإفلاس، فما شَكَّلَ، إلى الآن، الهيكل الذي قامت بنية المجتمع التقليدي وأسطورة الحداثة على أساسه، قد استنفد أغراضه بشكل ما، وذلك إلى الدرجة التي أصبح من الممكن عندها لشيء آخر أن يولد[٢٦].

---

(٢٤) موران، المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

(٢٦) مافزولي، المصدر نفسه، ص ١٨.

وكما فقد المجتمع التقليدي الإلهام والمعنى، فقد نموذج الحداثة، الذي هدف إلى تأسيس النموذج المثالي في الديمقراطية والمواطنة، كثيراً من الصدقية والمعنى وداخلته أمراض كثيرة، بعضها ظهرت أعراضه بشكل عنيف ودموي في بلدان عديدة، وبعضها الآخر ظهر على شكل توحش اقتصادي وبيئي. في المقابل لم يعد هذا النموذج يتغذى على أفكار كبرى مثلت حقوق الإنسان والعدالة والمساواة قاعدتها البارزة. لم تعد هذه الأفكار ملهمة، فقد زالت بواعثها، ولم تعد نماذج إرشادية هوياتية تفرض على المجتمعات التقليدية والنامية أن تحدد موقعها حيالها. يحدث هذا لمصلحة تيارات هوياتية متنامية على أكثر من صعيد، تعيد صياغة النزعة الفردية التي كانت تشكل ركناً أساسياً في براديغم الحداثة نفسه.

سابعاً: الثقافة كسياسة... الثقافة كسلعة... الثقافة كهوية

أصبحت العولمة الثقافية في عالم اليوم محوراً بحثياً هاماً في العلوم الاجتماعية، فهي كظاهرة تقدم نموذجاً ثقافياً متميزاً ينتشر في جميع أنحاء العالم ويخترق الهويات الثقافية للمجتمعات ويسهم في إضعاف سلطتها على التحكم في ما يقدم لشعوبها من منتجات وأفكار وسلع فكرية وثقافية، والفضل في ذلك يعود إلى التوظيف المكثف للإعلام ووسائل الاتصال الحديثة التي تتعاظم قدرتها وكفاءاتها باستمرار على اختراق الحواجز القائمة على خطوط التماس الثقافية والسياسية والأيديولوجية. وتبرز في هذا المجال قوة هذا النموذج الثقافي المعولم بكونه لا يعتمد كثيراً على المكتوب، بقدر ما يعتمد على الأدوات الوظيفية الفعالة والتي يشكل مجال الاتصال السمعي البصري مرتكزها الأساسي من خلال الاستعمال الكثيف لتقنيات الصوت والصورة والرموز والإيحاءات.

في الواقع كانت العلاقة بين الثقافات محور دراسات ونقاشات في العالم لفترات طويلة، صاغت بنتيجتها الأنتروبولوجيا وعلم الاجتماع الثقافي مفاهيم ثرية، منها مفهوم التثاقف الذي شاع استعماله بين العلماء، ومفهوم الاستلاب الذي سبقه والذي ارتبط بتحليل الآثار السلبية العميقة للاستعمار، وعلى هامش هذين المفهومين كتب عن الهيمنة الثقافية والإمبريالية الثقافية والغزو الثقافي، وكتب أكثر عن مفهوم الهوية والانتماء والأمة والخصوصية والنسبية الثقافية. فهل تكفي هذه العدة المفهومية المتداولة لتحليل الآثار التي ستتركها العولمة أم أن الواقع تجاوزها، ولا بد من عتاد ثقافي ومفهومي يمكنه أن يتواصل مع هذه الظاهرة استيعاباً وتحليلاً ونقداً؟

ليست الهيمنة ثمرة للعولمة فحسب، لكنها أحد أركانها[٢٧]. فالعولمة ليست نموذجاً عالمياً للحياة نشأ كحصيلة تفاعل طبيعي بين الثقافات، لكنه نظام جديد من العلاقات بين الثقافات نشأ في

---

(٢٧) مفهوم الهيمنة (Hegemony) من المفاهيم المتداولة سوسيولوجياً في علم الاجتماع السياسي وعلم اجتماع المعرفة والثقافة وأيضاً في حقول الأنتروبولوجيا، ومن أبرز العلماء الذين ساهموا في إغنائه المفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي (١٨٩١ ـ ١٩٣٧) كذلك المفكر الفرنسي لويس ألتوسير (١٩١٨ ـ ١٩٩٠).

سياق صراع التكتلات الرأسمالية الكبرى على الهيمنة العالمية. إنه يعكس إذاً هذه الهيمنة في بنيته العميقة ويكرس الموقع المتميز للغرب فيها، بقدر ما يعكس المشاركة الرئيسية للرأسمالية العالمية في ثورة المعلومات. وتلعب هذه الهيمنة، بما يلحقها من تطورات تقنية وتبدلات جيوستراتيجية، دوراً أساسياً في دمج الأبعاد والدوائر الثقافية المختلفة، وبالتالي إنشاء فضاء ثقافي مشترك، قائم فوق الثقافات القومية، يسمح لمنتجات الثقافة العالمية الجديدة، باعتبارها سلعة، أن تروِّج وتنافس منتجات الثقافات الأخرى إلى حد كبير. لذلك فالعولمة تعني بالضرورة التغريب، باعتبار أن اللاعبين والفاعلين الأقوى في فضائه يملكون الرأسمال الأكبر في الإنتاج الثقافي المادي والمعنوي الذي يملأ بشكل مطرد الفضاء العالمي الجديد الذي أنشأته ثورة المعلومات. والذين يتحدثون عن التغريب اليوم يقصدون ما يمكن أن يؤدي إليه الانتشار الواسع لمنتجات الثقافة الغربية من آثار مخربة في الهويات الثقافية للشعوب والجماعات البشرية المختلفة.

ومع أنه لا تنبغي المبالغة في هذا الأمر، فالعولمة ليست هي المنشئة لسيطرة ثقافة على ثقافة، بقدر ما هي منشئة لنمط جديد من العلاقات يتميز بعناصر وآليات واستراتيجيات من نوع مختلف يمكنها أن تؤدي إلى الهيمنة.

وهنا تكمن المخاطر التي تهدد الهوية الثقافية لأي جماعة مستقلة، فإذا فقدت هذه الجماعة تميُّزها الثقافي فقدت هويتها الخاصة التي تميِّزها، واندمجت مع غيرها من خلال المحاكاة أو التمثل أو الخضوع. ولا يبقى لها بالتالي سوى ملامح فولكلورية أو تاريخية جامدة.

إن الهيمنة بقدر ما تزيد قوة ثقافة ما تضعف الثقافات الأخرى وتجعلها باهتة ضعيفة المردود، وهذا ما يفسر موت ثقافات وتحجر ثقافات أخرى، وكذلك تطور ثقافات ثالثة وانتشارها ووصولها إلى مستوى العالمية، متى احتلت مركزاً في ثقافة الحضارة السائدة، واغتنت بجميع المفاهيم والأذواق والمعارف المبدعة التي تنشئها القوى الحضارية.

عندما تبلغ الهيمنة الثقافية درجة متقدمة وتتفاقم التبعية الثقافية، يصبح معيار التقييم والمفاضلة بين الثقافات الخاضعة محصوراً في تقليد «النموذج» المتفوق، وتعيش الثقافة المغلوبة «أزمة هوية» وتعيش حالة الاستلاب والاغتراب. أشار العلامة ابن خلدون في مقدمته إلى ما يشبه هذه الحالة في ملاحظة ثاقبة رغم اختلاف الظروف التاريخية حين قال: «إن المغلوب مُولَع أبداً بالاقتداء بالغالب، في شعاره وزِّيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده... لذلك ترى المغلوب يتشَّبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه... بل وفي سائر أحواله... حتى يستشعر من ذلك الناظرُ بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله»[(٢٨)].

والواقع أن تجارب التاريخ أثبتت أن عديداً من المجتمعات تعرضت للغزو والاحتلال وأصبحت خاضعة لهيمنة ثقافية تامة وأحياناً إلى ما يشبه التطهير الثقافي ولغطرسة الثقافة الغازية وازدرائها كل

---

(٢٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (بيروت: دار البيان، ١٩٧٩)، الفصل الثالث والعشرون، ص ١٤٧.

ما هو مختلف عنها، لكنها في كل الحالات كانت دائماً تقاوم بآليات دفاعية أهمها: الانطواء والعزلة عن العالم الخارجي، وإذكاء مظاهر الكراهية تجاه الثقافة المعتدية والتي تتناسب طرداً مع درجات فقدان سلطتها وهيبتها ومعاناتها لصنوف الظلم والإذلال، كما قد تعبر عن نفسها من خلال التمسك الشديد بالقيم الأصيلة التي تشدها إلى الأرض والتاريخ والذاكرة الجماعية، وبالتالي تدفعها إلى الاعتصام بالثقافة الوطنية أو التاريخية كملاذٍ تبحث فيه عن «مخلِّص» كتعويض ارتكاسي يوفر العزاء والطمأنينة، أملاً بإحياء الشعور بالتفوق وحنيناً إلى استعادة الإحساس بالعزة والكرامة من جديد[٢٩].

وإذا كانت العولمة الثقافية لا تأبه بالحدود السياسية الثقافية وتدعو إلى تجاوز الخصوصية للمجتمعات البشرية، فإنها بهذا تطاول الدين بوصفه الرحم الذي انبثقت منه أنظمة أخلاقية واجتماعية، فضلاً عن تيارات فلسفية وتربوية وفكرية تشكل أحد أهم المصادر البانية للهوية الثقافية.

يعتبر إيغلتون الثقافة قاصرة بصورة مفجعة عن أن تعزز أواصر الوحدة السياسية، ذلك أن ثقافة النخبة لكي تغدو قوة شعبية حقيقية بحاجة إلى أن تأخذ الطريق الديني، وأن ما يحتاج إليه الغرب حقيقة رؤية ما للثقافة يمكن أن تفوز بولاء الناس لها أحياءً وأمواتاً، وأن الاسم التقليدي لهذا الولاء هو تحديداً الدين، ذلك أنه ليس ثمة شكل من أشكال الثقافة غير الدين، أثبت أنه أقوى فاعلية في ربط القيم المتعالية بالممارسات الشعبية من جهة، وروحانية النخبة بتفاني الجماهير من جهة ثانية. تنبع فعالية الدين القوية ليس من كونه ينتمي إلى العالم الآخر، بل لأنه يجسد هذه الرؤية عن العالم الآخر في صورة عملية للحياة...[٣٠]. لكن هذا يخلق إشكالية يحذر منها، وتتمثل بأن أي جهد لإحياء الدين سوف تدمره العلمانية الرأسمالية الخاصة بالعالم الأرضي والقائمة على أولوية الربح المادي والمنفعة، لأنها تقوّض البنية الروحية والأخلاقية للمجتمع التي تحتاج إليها لضمان استقرارها كردة فعل، وتخاطر بمواجهة الأصولية الدينية الناشئة للآخرين من جهة ثانية، وهو ما يؤدي بالحصيلة إلى طمس أوجه التميّز عن الخصوم ومن ثم التخلي عن الأساس الإنساني الليبرالي الرفيع. وهذا يعني أن «الأصولية الدينية التي هي بنظره عقيدة من تخلت عنهم الحداثة سوف تلهم الناس، رجالاً ونساءً للنضال دفاعاً عن قيمهم ومجتمعهم[٣١].

تلك هي بعض معالم «أزمة الهوية» والهيمنة الثقافية التي نعيشها، وعاشتها المجتمعات التي مرت في حالة من «الوعي الشقي»، فهي لا تستسلم أو تستكين تجاه الاستلاب الثقافي، ولا تتوقف عن المحاولة الدائمة لإعادة التوازن إلى المنظومة الثقافية المختلَّة، يعيش بعضها فكرة العودة الرومانسية إلى عصر ذهبي مفترض، ولو بشكل طوباوي، لكنها عملياً لن تستطيع ذلك، لأن

(٢٩) عبد الرزاق الداوي، في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ٤٤.
(٣٠) تيري إيجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة شوقي جلال (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢)، ص ٩٥.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٩٦.

أقصى ما يمكن أن تحققه هو مشروع جديد، تستلهم فيه من الماضي الثقافي عناصر الاستمرارية والمشروعية، وتستوعب فيه من الحاضر الحقائق والإنجازات الكبرى للعصر والمرحلة الجديدة.

أسفرت الصيغة السياسية الأولى للحداثة عما يعرف باسم «**الدولة ـ الأمة**»، وهي صيغة تعبر في ذاتها عن قلق بين الفردي والكلي. إن علاقة الوصل بين كلمتَي الدولة ـ والأمة تدل على رابط بين الثقافة والسياسة، بين العرقي أو الديني واللغوي من جهة، وبين ما هو مدبر ومصطنع أو مفروض. الأمة مادة غير متشكلة وتحتاج إلى الدولة لتشكلها في وحدة ذات سيادة. وبما أن هذه العملية حادثة في كل أرجاء العالم، فإن الأمة تصبح واقعاً كونياً بهذا المعنى. ولكن لأن المرء يجب أن يكون مواطناً في العالم على بقعة جزئية، فإن المحلي يكتسب معنى جديداً، ويصبح مع النزعات القومية الرومانسية هو الهدف بحد ذاته، بحيث يتخذ موقفاً أكثر جفاء إزاء الاختلافات المحلية. وبالتالي فإن اختلاف الدول بالسياسة وانتماء الفرد بالمواطنة لهذه الدولة أو تلك ليس أمراً جوهرياً من وجهة نظر الهوية الثقافية، ذلك أن الانتماء إلى أمة ما دون أخرى هو الأمر الحيوي الذي يجعل الناس على استعداد غالباً للقتل أو الموت بشأنها. وهكذا فإن السياسة بقدر ما توّحد الناس، تقوم الثقافة بصفتها هوية، بخلق آليات التمايز والاختلاف[٣٢].

تحتاج الثقافة، بما هي هوية ناقصة في جوهرها وغير مكتملة، إلى أن تستكمل ذاتها بالدولة لتصبح هي ذاتها حقيقة. والنزعة القومية الرومانسية تحتفي بهذا الفهم، لأن من حق كل قومية وإثنية أن يكون لديها دولتها التي تحقق من خلالها هويتها. لهذا فإن الدولة التي تضم أكثر من ثقافة محكوم عليها بالقلق والاضطراب والفشل. إن هذا الافتراض بوجود رابطة باطنية بين الثقافة والسياسة هو الذي أدى ويؤدي إلى حروب كثيرة في العالم الحديث حيث تتنافس جماعات قومية ودينية مختلفة من أجل السيادة على قطعة أرض واحدة. لقد قام العالم بصورته المعاصرة على صيغة الدولة ـ الأمة، ويبدو عسيراً مع العولمة تصور أن هذه الهوية السياسية يمكن أن تهيئ حوافز عميقة الجذور كما تفعل الهوية الثقافية[٣٣].

وبقدر ما أرست الثقافة بصفتها سياسة، قاعدة «**الدولة ـ الأمة**»، فإنها تهدد اليوم بابتلاعها بصفتها ـ أي الثقافة ـ هوية. وهي بهذا تطرح بصيغتها المعولمة إشكاليات معقدة. فكما سبق وتصورت روزا لوكسمبوغ الإمبريالية على أنها تتوسع إلى أن تصل إلى حدود انعدام الأمكنة التي تسعى لابتلاعها، عندها تبدأ في الانفجار من داخلها، هذا التصور يقود إلى خلاصة مفادها أن أي نظام ليست له حدود واضحة سوف يعاني على الأرجح من «أزمة هوية» على أقل تقدير. إذ كيف يمكن لمنظومة أو هوية أن تعولم ذاتها دون أن تختفي؟ إن ما بعد الحداثة هو ما ينتج من تضخم منظومة أو هوية إلى الحد الذي تبدو فيه وكأنها تنفي كل أضدادها، بحيث يبدو من ثم أن لا منظومة

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

أو هوية هناك. إن الشمولية الكاملة إذ تمتد إلى حدها الأقصى تفرّخ الجزئيات العفوية، بحيث تصبح الهوية هي الاختلاف.

ومن البديهي في نظرنا أن آثار العولمة الثقافية لا يمكن مواجهتها في الحقل الثقافي فقط، نظراً إلى ما يربطها ببقية الحقول، وبخاصة السياسية والاقتصادية من علاقات تجعل من السذاجة التفكير بعيداً من الترابطات العلائقية التي تجعل هذه الحقول في حالة تساند وظيفي وبنيوي. لذلك يبدو من الضروري تفكيك خطاب «**الخصوصية الثقافية المغلقة**» الذي يتعامل مع ظاهرة العولمة باعتبارها تحدياً ثقافوياً أُحادي البعد، ما يؤدي إلى العجز عن إدراك التحولات التي يشهدها العالم. وما يحتاج إلى التعرية أن هذا الخطاب يلتقي بالعمق مع خطاب «**الهيمنة الثقافية المعولمة**»، فكلاهما يقدم رؤية خلاصية للعالم، متمركزة حول الذات، قابلة للتصدير والتعميم، فكما قسّم خطاب الخصوصية المغلق العالم إلى دار حرب ودار سلام؛ كفر وإيمان؛ حق وباطل؛ فقد قسّم الخطاب المعولم بطبعته الأمريكية على يد المحافظين الجدد العالم إلى محور الخير ومحور الشر، وكلاهما يقدم ديباجته القائمة على أشكال التمركز على الذات وادعاء المشروعية التي تلغي أو تقصي الآخر ولا تعترف به إلا كعدو أو كنقيض.

كلتا الثقافتين تدّعي امتلاك الحل الوحيد عبر سلطان العقيدة التي تتجاوز الناس بوصفها تنطوي على مشروعية ليست رهناً باختيارهم، لأنها تنتمي إلى مرجعيات فوق بشرية في حالة الثقافة الأصولية وخطاب الخصوصية المغلقة. وبالمثل فإن سلطان المال وسلطة السوق قد أصبحت، ومنذ فترة ليست بالوجيزة، ما فوق وطنية، وليست رهناً بانتخابات أو تفويض، وغير قابلة للمساءلة من أحد. وفي الحالتين يتم اختزال الإنسان بصفته فاعلاً اجتماعياً إلى أحد أبعاده بما يفقر التكامل الوجودي للإنسان ويضيّق مجالاته التفاعلية ويطيح «**الفردانية**» بصفتها أحد أهم فتوحات مجتمع الحداثة الغربية، وينتج بالتالي من ذلك نماذج قابلة للانقياد والتسليم بمعنى التكيف السلبي بأقل الخسائر الممكنة ظاهرياً.

في ثقافة «**العولمة الأداتية**» يُختزل الإنسان في بعده الاقتصادي الباحث عن إشباع حاجات الجسد من المتعة واللذة والترفيه، فتنحصر قيمته بما يستهلك، بينما يقوم الإعلان بوصفه «صناعة الموافقة وبيع الأحلام» بتعطيل الميل العقلاني والحسّ النقدي، فتنشأ هويات جديدة مقطوعة الصلة بواقعها وتاريخها ومرجعياتها الثقافية، وتتمركز حول الذات. وتتحوّل الجماعة إلى قطيع استهلاكي يبتكر نجومه وقيمه المتصلة بالنجاح والربح باعتبارهما البوابتين الرمزيتين لامتلاك روح العصر والانتماء إليه. في المقابل يختزل الإنسان في ثقافة «الخصوصية المغلقة» وردة الفعل الأصولية في بعده المثالي والروحي، حيث يذوب في الجماعة المرجعية التي هي موطن الفضائل والمثل. التكفير المتبادل هو نتاج الأسطرة المتبادلة، كل منهما يلقي الأبلسة على الآخر، فإذا بنا إزاء الضلال والفساد والانحطاط إلى مستوى اللذائذ كتهمة موجهة إلى ثقافة اقتصاد السوق، وإزاء الظلامية والتحجر والعنف والإرهاب كتهمة موجهة إلى الثقافة الأصولية. والحال أن الحرب المفتوحة هي

الحالة الوحيدة القائمة بينهما. وهنا يلعب التنكر المتبادل دوره كاملاً كآلية مطلوبة من كل منهما لتبرير حربها على الأخرى. يشرعن التنكر العنف الموجه إلى الطرف الآخر، حيث يتحول إلى حالة دفاع عن الذات[٣٤]. ليس غريباً إذاً قيام كل طرف بتغذية عنف الطرف الآخر في معركة الأحقية الوحيدة.

هذا ما أجاد التعبير عنه داريوش شايغان في **النفس المبتورة** حيث الخيار المطروح على الإنسان هو التمزق، وبتر كيانه إلى أحد بعديه الرئيسيين: إما بعد الحاجة والرغبات وإما بعد المثاليات. النفس المبتورة هي حالة مأزقية لا تملك ضمانة الاستمرار لأنها تفتقد التكامل الوجودي. لذلك هي تلجأ إلى استراتيجية «**التصفيح**» وهو في الغالب عملية لاواعية يتم من خلالها وصل عالمين متباعدين لدمجهما في الكل المعرفي المتناسق. يمكن للتصفيح أن يجري بطريقتين متعاكستين، لكن نتائجهما تبدو واحدة نسبياً، ففيه يمكن تصفيح خطاب جديد (حديث) فوق مضمون قديم، أو على العكس، خطاب قديم (سلفي) فوق مضمون جديد. في الحالة **الأولى** سنحصل على التفرنج أو التغربن، وفي الحالة **الثانية** سنحصل على التأسلم[٣٥]. تبدو هاتان العمليتان كأنهما متناقضتان، لكنهما متقاربتان، فهما تؤولان معاً إلى الظاهرة نفسها: التمزق والاختلال، لماذا؟ لأن «**المضمون**» الذي نلصق فوقه الخطاب الجديد أو القديم، ليس قديماً ولا جديداً. إنه «مضمون» خلاسي، أي مزيج من الاثنين وحقل انشطار وتشويش. وفي الحالتين ستكون أمامنا نظرة مبتورة، ملتوية، ذات رؤية متقلبة وطائشة، كما لو أنها تخضع لتأثير مرآة مشوهة. ويصبح بالتالي لا أهمية للتصفيح المتحقق، أكان علمانياً أم دينياً، فالنتيجة ستكون بين الاثنين، ولكنه لن يكون مطابقاً للواقع.

---

(٣٤) مصطفى حجازي، **حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٣٥) داريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩١)، ص ٩٤ ـ ٩٥.

الفصل السادس

استراتيجيات الهوية الثقافية وإشكالية التصنيف والانتماء

قادت الجهود البحثية المتعددة في المسألة الثقافية إلى تمركز التساؤل الرئيسي حول «الفطري» و«المكتسب» في السلوكيات البشرية، وذلك مع التركيز على معرفة أنماط تأثير الوسط الاجتماعي على الإنتاج الرمزي وممارسات الأفراد. كانت الثقافة مدركة بالتعارض مع الطبيعة الصلبة غير المتغيرة، لكن التشابك والتفاعل أظهرا أن الطبيعة لا تتطور أو تمتد وتكتسب دلالتها إلا تحت تأثير حوافز الثقافة الخاضعة بدورها إلى دينامية تولدها ردّات فعل البشر. لذلك اعتبر كاميلري (C. Camilleri) أن الثقافة بحوافزها المستبطنة ليست إضافة، بل هي مكوّن طبيعي أولي لسيرورة الاجتماع الإنساني، إنها تشبه «بنية رخوة» تزداد قابليتها للتشكل والوضوح مع ارتقائها نحو التعقيد.

بينت المقاربات السابقة أن الجدل النظري حول مسألة الأساس الاجتماعي للثقافة باعتبارها بانية للشخصية الأساسية وللهوية، استقطب كتابات واهتمامات باحثين من عدة اختصاصات، منها ما يعود إلى الفلسفة وعلم النفس والأنتروبولوجيا وصولاً إلى علم الاجتماع، فالدراسات في مجال علم النفس الاجتماعي كشفت عن أهمية الخبرات المكتسبة حيث يولد الفرد ليجد نفسه محاطاً بأفراد آخرين (الأسرة) يشكلون المصدر الأولي لخبراته، ومع تقدمه بالعمر، يتسع هذا المجتمع من حوله من خلال تعاملات تعود عليه بالمنفعة، وبخاصة في مجتمع يقبله ويشعر بالانتماء إليه، ما يقوده إلى حالة من الاستقرار النفسي، وبالأخص عندما يتكيّف معهم في مواقف متنوعة، فعندما يلقى تصرفه استحسان الجماعة، يكسبه ذلك خبرةً تجعله يكرّر تصرفه هذا ويطوّره بما يعزّز انتماءه وتكيّفه مع هذه الجماعة، وإلّا فإنّه يتخلّى عنه. وهكذا يكتسب الفرد من خلال بيئته الاجتماعية مجموعة من الخبرات تصبّ جميعها في تعزيز تكيفه مع الجماعة، وتشكّل نسقاً محدّداً يختلف باختلاف المجتمع الذي ينشأ فيه الفرد. وهذا ما يسميه جان بياجيه، في شرحه عملية النمو المعرفي

عند الطفل، عملية التوافق والتنظيم. فالطفل خلال نموه يصل إلى نقطة لا يجد في معارفه كفاية لحل المشاكل التي تعترضه، الأمر الذي يسبب له انعدام توازن يدفعه إلى البحث عن توازن من جديد. ويتم ذلك بإحدى طريقتين: التمثيل، أي إعادة تنظيم معارفه (خبراته) السابقة بطريقة جديدة؛ أو التكيّف، ويكون ذلك باكتساب معارف (خبرات) جديدة.

أولاً: التفكير علائقياً... الهوية من خلال الهابيتوس

تفضي عملية إعادة التنظيم من خلال التمثيل والتكيف إلى انتظام المعارف والخبرات في أنساق معرفية منسجمة تشكل كل منها ترسيمة (Schème). استفاد بيير بورديو في ما بعد من هذا المفهوم في نحته السوسيولوجي لمفهوم الـ «هابيتوس» (Habitus)، وهو مجموعة من الاستعدادات وصور السلوك التي يكتسبها الفرد من خلال التفاعل في المجتمع. إنه تعبير عن مواقف يتم فيها استدماج الخارجي المجتمعي في الفرد، والتجسيد الخارجي لذاتيّة ذلك الفرد. فهو يميز أفراد مجتمع معين من كل مجتمع آخر. وبحسب بورديو يمكن دمج الهابيتوس مع «الشخصية الأساسية» أو مع الهوية الثقافية، لأنه يتكون من أنساق تشكل استعدادات دائمة يمكن نقلها، فهو يعمل كتجسيد للذاكرة الجماعية التي يعاد إنتاجها عند وارثي ما هو مكتسب من السلف، فهو مستبطن في الضمائر الفردية، ويحمل الدلالات الكاشفة على ما يمكن أن تكون عليه ممارسات الفاعل الاجتماعي وطموحاته، ففيه تتجمع بمعزل عن الوعي كل «ترسيمات الإدراك والفكر والعمل»[١].

يشتغل الهابيتوس كعامل مولد ومنظّم لممارسات الفرد، بحيث يجعله يفكر، ويقدّر، ويفضل، ويتصرّف، ويقرر، ويتكلم، ويلبس،... بطريقة معينة، تنسجم وتتلاءم مع الظروف الموضوعية للحقل الاجتماعي الذي ينتمي إليه. فالهابيتوس هو استيعاب للخارجي في الذات، واستدماج للمجتمع في الفرد؛ إنه بحسب تعبير بورديو يعمل في سياقه التاريخي المنفصل عن الفرد، إنه جاهز ليعمل كـ «بنية بانية» (Structure structurante) من خلال ما ينتجه في الممارسة الفردية المميزة للفرد في سياق التجارب المتنوعة التي يمرّ بها في حياته.

ليست الممارسة الاجتماعية عند بورديو مجرد فعل صادر في الزمن الحاضر، ولكنها فعل موجّه من الماضي؛ فعل تاريخي. فكما لا بد من أن تتضافر عدة ظروف قبل هطول المطر، فكذلك الممارسة، هي حصيلة خبرات مكتسبة أو موروثة. فالممارسة نشاط إنساني، يقوم به فاعل (Agent)، يمتلك قدرة على صنع الاختلاف. لذلك، فإن الفاعل عند بورديو هو شخص (Person) محمّل بخبرات متراكمة؛ رأسمال نوعي يكتسبه خلال عملية التنشئة والتعليم، يولّد لديه مجموعة من الاستعدادات (Dispositions) تمكّنه من ممارسة الأفعال المختلفة في إطار بنية محددة، وبشكل تلقائي ولا إرادي في معظم الأحيان ولذا، فالعامل في حقل من الحقول لا يمكنه انتزاع

(١) Geneviève Vinsonneau, *L'identité culturelle*, collection U. Série Psychologie (Paris: Armand Colin, 2002), p. 41.

المشروعية والانخراط في العمل والإنتاج بشكل فعّال، إلا من خلال منظومة الإدراك والاستعدادات والتصورات المكتسبة والتي يطلق عليها بورديو «habitus» والتي يكتسبها الفاعل في الحقل. ما هو الهابيتوس وما هي خصائصه كمفهوم في الممارسة والفعل الاجتماعي؟

إنه بناء ذهني معرفي، وهو بالوقت نفسه منتج تاريخي يتشكل خلال التنشئة الاجتماعية وبواسطة التعليم؛ يعمل كمصفوفة من الإدراكات والتقييمات والخبرات ويتيح إنجاز مهامَّ لا نهائية، ويمكّن الأفراد من التعامل مع العالم الاجتماعي. إنه بمنزلة «منظومة الوعي المولدة لقواعد الممارسة»، التي تمكنه من المنافسة عن طريق توليد الاستراتيجيات الموجهة أو اتخاذ المواقف المتميزة أو استثمار الرهانات النوعية[٢] وهو يختلف عن مفهوم العادة، رغم تضمن العادة فيه، حيث إن الأخيرة توصف بالتكرارية والميكانيكية، وهي ذات طابع يعيد الإنتاج فقط، بينما الهابيتوس يحمل في ذاته طاقة توليدية قوية قادرة على إعادة التشكيل[٣].

ينظر بورديو إلى الهابيتوس من خلال ثلاثة مستويات متكاملة بعضها مع بعض: في المستوى الأول يقع هابيتوس الفرد، ثم في المستوى الثاني هابيتوس الجماعة المحلية المحيطة بالفرد بداية من الأسرة وجماعة الأقارب والجيران والأصدقاء؛ حيث يذهب بورديو إلى أن هذه الجماعات تمتلك الهابيتوس الخاص بها: «الناتج من تماثل ظروف الوجود، الذي يؤدي إلى انصهار الفردي في الجمعي مما يتيح لها أن تتماثل موضوعياً دون أي حساب أو قصد، ويظل تأثير هابيتوس الجماعة في الفرد ممتداً إلى نهاية العمر. هنا ثمة نوعان من الهابيتوس: الأول هو الهابيتوس الأولي (Habitus primaire)؛ والثاني هو الهابيتوس الثانوي (Habitus secondaire). يتكوّن الأول من الاستعدادات المكتسبة في إطار التنشئة الاجتماعية الأولى، وهو لذلك الأكثر ديمومة. بالتالي فهو يعطي انطباعاً قوياً بأنّه مواهب فطرية موروثة طبيعيّاً، أي سمات شخصية لا تترتب عن التجربة الاجتماعية. إنّ هذا النوع من الهابيتوس حاسم في تشكيل شخصياتنا لكونه ناتجاً من الاندماجات الأولى التي تترك أثرها في أرض بكر. حين تتم عملية تكوين الهابيتوس الأولي، تتشكّل الاستعدادات الأولى الجاهزة للعمل كبنية بانية للوضعيات الاجتماعية اللاحقة، التي منها يتشكل النوع الثاني من الهابيتوس، وهو ما يسميه بورديو الهابيتوس الثانوي. لا يتشكّل هذا الأخير بشكل تراكمي فوق ما سبقه من استعدادات، بل بشكل يدمج الاستعدادات الأولى باللاحقة لتشكّل كتلة واحدة. وكلما كان الهابيتوس الثانوي متوافقاً مع الأولي، تعزّز هذا الأخير وتقوّى بشكله الأصلي. لكن إذا تعارضا فإنهما يتفاعلان ويندمجان، ليكوّنا «هابيتوساً» مركّباً، سرعان ما يتكّيف ويتطابق وفقاً للضرورات الجوهرية للوضعيات المستجدة. وبناءً عليه فإنّ الهابيتوس بنية داخلية دائمة الانبناء؛ فالشخصية. وبالتالي تتطور الهوية وفقاً للتجارب التي تمر بها.

(٢) بيار أنصار، العلوم الاجتماعية المعاصرة، ترجمة نخلة فريفر (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٣٦.

(٣) بيير بورديو، أسئلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي، ترجمة ابراهيم فتحي (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٥)، ص ١٦٨.

المستوى الثالث هو هابيتوس الحقل الاجتماعي، حيث يرى بورديو أن لكل حقل من الحقول (السياسي، الاقتصادي، الثقافي...) في المجتمع «هابيتوساً» خاصاً به، وهو عبارة عن مجموعة المهارات والأساليب الفنية، والمرجعيات ونظم المعتقدات الواجب توافرها في عضو هذا الحقل دون غيره من الحقول. فالهابيتوس الفني مثلاً يحدد نوع الرأسمال والممارسات ونمط الانتاج بالنسبة إلى الفاعلين بماهية ومضمون وأسلوب يختلف عن الهابيتوس الاقتصادي والسياسي.

وبالتالي فإن الهابيتوس هو ما يميز طبقة أو جماعة اجتماعية إزاء طبقات أو جماعات أخرى تتقاسم وإياها الشروط الاجتماعية نفسها. إذاً فهو يسمح للجماعة بأن «تستمر في كينونتها»، وبما أنه عميق الاستبطان ولا يقتضي من وعي الأفراد أن يكون فاعلاً، فهو قادر على خلق وسائل جديدة للقيام بوظائف قديمة؛ وهو يفسر لماذا يتصرف ـ غالباً ـ أعضاء ينتمون إلى الطبقة أو الجماعة نفسها بشكل متشابه من دون الحاجة إلى التشاور فيما بينهم؛ ويفسر توجه الأفراد نحو الفضاء الاجتماعي الذي يناسبهم واعتماد ممارسات تتطابق مع انتمائهم الاجتماعي.

الهابيتوس هو أيضاً عملية دمج، بالمعنى الدقيق للذاكرة الجمعية، يترك بصماته أيضاً على الجسد الذي يمنح أسلوباً خاصاً لكل جماعة. لكن هناك ما هو أكثر من هذا، كما يقول بورديو، فالعادة الجسدية هي أكثر من مجرد أسلوب خاص: إنها مفهوم للعالم الاجتماعي «المندمج»؛ إنها أخلاق «مدمجة». فكل إنسان، من خلال حركاته ووضعياته، ودون وعي منه، ودون أن يتنبه الآخرون بالضرورة، يفصح عن العادات العميقة التي تسكنه. وبالتالي تصبح العادات الجسدية، والخصائص الاجتماعية «طبيعية»، لأن ما يظهر وما يعاش على أنه «طبيعي» إنما ينجم في الواقع، عن «الهابيتوس». والتطبيع الاجتماعي هذا هو إحدى الآليات التي تؤمّن تجانس عادات المجموعة أو الطبقة، وتكفل بالتالي تجانس الأذواق، وهذا ما يجعل التفضيلات والممارسات محسوسة ومرئية، بل وكأنها تحصيل حاصل[(٤)].

وهكذا فإن الهابيتوس هو أشبه بالعلامة الفارقة التي تتشكل منها هوية الفاعل في حقل اختصاصه ومجال تأثيره. إنه مبدأ مولِّد للأذواق والأساليب والممارسات والخبرات، بقدر ما هو مبدأ للرؤية والتقسيم أو للتصنيف والتقييم، وبسببه لا يستطيع الفاعلون الاجتماعيون أن يكونوا أحراراً في أفعالهم، فهو ما يحدد ذائقتهم وطرائق تفكيرهم وتفضيلاتهم واستجاباتهم واتجاه أفعالهم الاجتماعية. إنه يعمل كتجسيد للذاكرة الجماعية التي يعاد إنتاجها، وبالوقت نفسه يكون مستبطناً في الضمائر الفردية بما يجعل الأفراد قادرين على توليد التصرفات المنتظرة منهم في مختلف الظروف[(٥)].

الهوية الثقافية إذاً هي تعريف للذات من خلال تأكيد ما يميزها من غيرها، وبمعنى آخر هي صورة مثالية تكونها جماعة معينة عن نفسها وتقدمها للآخرين مقارنة بجماعات أخرى، وهذه عملية

---

(٤) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ١٤٤.

(٥) Vinsonneau, *L'identité culturelle.*

لا غنى عنها لأي انسان أو جماعة لأنها الوسيلة الطبيعية لنمو الذات وإثبات الوجود والاندراج في المحيط والمجال. وعليه فإن الهوية احتواء وإبعاد في الوقت نفسه، إنها تحدد هوية المجموعة، وتميزها من المجموعة الأخرى، وفق سمات تصنيف محددة. استناداً إلى هذا المنظور، تبرز الهوية الثقافية باعتبارها صيغة تحديد فئوي، للتمييز بين نحن/وهم، وهو تمييز قائم على الاختلاف الثقافي. في هذه الحالة، تصبح الهوية بناءً يتكون ضمن علاقة تضع إحدى المجموعات، في مقابل مجموعات أخرى، على تماس معها. علينا هنا من الناحية النظرية أن نسجل أهمية ما قام به فريدريك بارث (١٩٦٩)[٦] من عمل طليعي، حيث عدّ مفهوم الهوية هذا تجلياً علائقياً يسمح بفهم ظاهرة الهوية في نظام العلاقات القائمة بين الجماعات الاجتماعية؛ فهو يعد الهوية شكلاً من أشكال التقسيم إلى فئات، وهو التقسيم الذي تستخدمه المجموعات من أجل تنظيم التبادلات فيما بينها. وهو يؤكد أن المهم في تحديد هوية معينة ليس وضع كشف لمجموع السمات الثقافية المميزة لتلك الهوية بل البحث في السمات التي يستخدمها أعضاء المجموعة لتأكيد التميز الثقافي وآليات عملهم للمحافظة عليه. بعبارة أخرى يريد بارث القول إن اختلاف الهوية ليس نتيجة مباشرة للاختلاف الثقافي، فالثقافة الخاصة لا تنتج بذاتها هوية متميزة بذاتها لأن هذه الهوية لا يمكن أن تنشأ إلا عن الأفعال المتبادلة بين الجماعات وعن طرائق التمييز التي تستخدمها في علاقاتها.

يخلص بارث، إلى أن أفراد المجموعة لا يمكن إدراكهم على أنهم محددون بشكل نهائي من خلال انتمائهم العرقي ـ الثقافي، لأنهم هم الفاعلون الذين ينسبون الدلالة إلى هذا الانتماء تبعاً للحالة العلائقية التي يجدون أنفسهم فيها. وهذا يعني أن الهوية تتشكل ويعاد تشكيلها باستمرار من خلال التبادلات الاجتماعية. وهذا المفهوم الدينامي للهوية يتعارض مع المفهوم الذي يجعل منها صفة أصلية ودائمة غير قادرة على التطور. وبالتالي فإننا مع بارث إزاء تغير جذري في الإشكالية حيث يضع مسألة «العلاقة» أساساً للتحليل، وليس مجرد «الانتماء» المفترض أنه جوهر يحدد الهوية.

ثانياً: ديناميات الهوية... المقارنة والتميُز

تبلورت في سبعينيات القرن الماضي مع هنري تاجفيل (Henrie Tajfel) وتلاميذه **نظرية الهوية الاجتماعية** (Social Identity Theory)، والتي بيَّنت من خلال دراسات تجريبية كيف تستمد الذات معناها من خلال السياق الاجتماعي، وكيف يحدث تبدل في العلاقات بين الجماعات على ضوء تغير المرجعية الهوياتية، ما يفسر كيف يحدد التصنيف الاجتماعي مكانة الفرد في المجتمع[٧]. وهو جدل

(٦) Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries, the Social Organization of Culture Difference*, Little, Brown Series in Anthropology (Boston, MA: Little, Brown; Universitetet i Bergen, 1969).

(٧) وكانت جامعة بريستول (Bristol) في بريطانيا هي المركز لهذه البحوث، وتقريباً أصبحت المركز لكل البحوث التي أجراها علماء النفس الاجتماعيون البريطانيون والأوروبيون الذين كانت لهم صلة بجامعة بريستول، وكانت الأولوية بالطبع لطلبة ورفاق «تاجفيل». ومع رحيل تاجفيل عام ١٩٨٢، أصبحت أبحاث الهوية الاجتماعية أكثر تنوعاً، وأخذت شعبية كبيرة في أوروبا، وكذلك أستراليا وأمريكا الشمالية. وأعظم ما وصلت إليه الأبحاث من تقدم في هذه المرحلة كان

تأسس مع بروز دراسات عديدة، ترافقت مع طرح نظرية الهوية الاجتماعية، كتعريف للذات في سياق اجتماعي، حيث يتحدد في هذا السياق ذي الطابع الدينامي معنى الأفعال والسلوكيات بل والاتجاهات ودلالاتها، وفيه يتم تصنيف الأفراد إلى جماعات اجتماعية، ذلك أن السلوك داخل هذا السياق يؤدي إلى «التصنيف» بين الأفراد والمجموعات لأنه يتخذ معنى ودلالة مميزة من العلاقات بين الجماعات.

لقد ميزت هذه النظرية نفسها من مدرسة علم النفس الاجتماعي الأمريكية (التي اهتمت بالمجموعات الأولية الصغيرة) بتركيزها على انتماء الأفراد للمجموعات الاجتماعية الكبرى وعلاقة القوة والصراع بينها. يختلف مفهوم المجموعة هنا عن مفهوم «الفئات الاجتماعية» بميزة العلاقة النفسية المشتركة بين أعضاء المجموعة والوعي لدى أفرادها بأن لهم هوية جماعية مشتركة ومصيراً جماعياً مشتركاً. بكلمات أخرى، إن الوعي الجماعي والشعور المشترك بالانتماء للمجموعة هو الذي يشكل العامل النفسي الأهم في تعريف أي تكتل بشري أو فئة اجتماعية كمجموعة لها هوية مشتركة بالمعنى النفسي لمفهوم الهوية الجماعية.

كان هنري تاجفيل أول من بيّن التأثيرات اللافتة للتصنيف الاجتماعي البسيط ورسم خريطتها في عمليات الفرز والإدماج وتخليق تمايز سيكولوجي بين الجماعات[8]. وقد انطلق تاجفيل من فرضية تعتبر أن «أي مجتمع يحتوي على تمايزات في القوة، والمكانة، والهيبة الاجتماعية (والمجتمعات كلها هكذا) وبالتالي يموضع كل منا نفسه في فئات اجتماعية تتحول إلى جزء غير منفصل من تعريفه الذاتي»[9]. بناءً على ذلك تعرّف الهوية الاجتماعية على أنها «ذلك الجزء من المفهوم الذاتي للفرد، النابع من وعيه لكونه عضواً في جماعة (أو جماعات) مضافة إليه الاعتبارات القيمية والعاطفية التي تحال إلى تلك العلاقة»[10]. تشخص نظرية الهوية الاجتماعية مركبَين في المفهوم الذاتي للفرد: الهوية الفردية والهوية الجماعية. تشمل **الهوية الفردية** خواص وصفات شخصية عينية مثل الشعور بالاكتفاء، الصفات النفسية، والقيم الشخصية. أما **الهوية الجماعية** فهي نتاج معرفة الفرد ومشاعره إزاء عضويته في الجماعة التي ينتمي إليها. ولا يشترط هذا الانتماء إلى الجماعة أن تكون هنالك علاقة شخصية مباشرة أو تفاعل وجهاً لوجه بين كل أفراد الجماعة؛ بل إن العامل الأساسي هنا هو الشعور النفسي لدى كل فرد بالانتماء والمصير المشترك الذي يربط أعضاء الجماعة بعضهم ببعض[11].

عن نظرية «تصنيف الذات»، التي نشأت على يد «تيرنر» وتلاميذه عندما كانوا في «بريستول» في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات.

(٨) كريستيان تيليغا، علم النفس السياسي: رؤية نقدية، ترجمة أسامة الغزولي، عالم المعرفة؛ العدد ٤٣٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٦)، ص ١١٦.

(٩) Henri Tajfel, «Social Psychology and Social Reality,» *New Society* (1977), pp. 65-66.

(١٠) Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981), p. 255.

(١١) أحمد زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، عالم المعرفة؛ العدد ٣٢٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ١٨ - ١٩.

من الطبيعي، وهو ما أثبته تاجفيل في دراسات ميدانية عديدة، أن يميل الناس عادةً إلى تفضيل مجموعتهم الداخلية التي ينتمون إليها وأن ينحازوا لها مقارنة بالمجموعات الخارجية، حتى وإن لم يكن هنالك حالة صراع وتنافس مباشر مع المجموعات الخارجية. وعليه فمن البديهي أن تتزايد درجة الالتصاق بالمجموعة والانحياز لها والدفاع عنها في حالة وجود صراع مع المجموعة الخارجية. لقد أكد مؤلفا نظرية الهوية الجماعية (Tajfel and Turner) (عام ١٩٨٦) أن هنالك علاقة متبادلة بين تفضيلنا جماعتنا الداخلية وبين تقديرنا الذاتي (Self-Esteem) النابع من عضويتنا في هذه الجماعة أو من هويتنا الجماعية. وعليه، فإن الإنسان بحاجة إلى الحفاظ على هوية جماعية إيجابية وما ينبثق عنها من تقدير ذاتي جماعي بالدرجة نفسها التي هو بحاجة إلى الحفاظ على تقدير ذاتي شخصي إيجابي. بكلمات أخرى، هنالك حاجة نفسية داخلية للشعور الإيجابي تجاه جماعة الانتماء بدرجة الحاجة نفسها إلى الشعور الإيجابي تجاه الذات.

تحث هذه الرغبة الأفراد على عمل مقارنات اجتماعية (Social Comparisons) بين الجماعة الداخلية والجماعات الخارجية، من أجل تحقيق وضع اجتماعي مميز وله الأفضلية للجماعة الداخلية. ويستند هذا التحليل الذي تقدمه نظرية الهوية الاجتماعية إلى عمليات سيكولوجية مثل التماثل والمقارنة الاجتماعية والتميز السيكولوجي. تذهب هذه النظرية في تطويراتها الحديثة إلى القول بأن جميع المجتمعات المعروفة المنتجة فائضاً اقتصادياً مستقراً، تميل إلى أن تكون منظمة باعتبارها تراتبيات اجتماعية تقوم على «جماعات»، وهو ما ينتج منه تصورات متصلة بالتفاوت الاجتماعي القائم على جماعات تعمل على إدامة بقائها وسيطرتها[١٢].

ليس هناك هوية في حد ذاتها ومن أجل ذاتها فقط. بعبارة أخرى، الهوية والغيرية شريكان تربط بينهما علاقة جدلية. ويوازي التماثلُ الاختلاف، طالما أن الهوية هي حصيلة عملية مطابقة في كنف حالة علائقية في سياق اجتماعي، وما دام أنها أيضاً نسبية لأنها تتطور بتطور الحالة العلائقية، فالتماثل يعمل كتأكيد للهوية أو تعيين لها (Assignation). الهوية دائماً عبارة عن حل وسط، ويمكن القول إنها عملية تفاوض بين «هوية ذاتية» تتحدد بذاتها و«هوية متعددة» أو «هوية خارجية» يحددها الآخرون[١٣].

يتم الوصول إلى التقدير الذاتي الجماعي الإيجابي من خلال عملية المقارنة الاجتماعية بين الجماعة التي ينتمي إليها الفرد وبين الجماعات الخارجية ذات العلاقة. أضف إلى ذلك، أن الأشخاص الذين يتمتعون بتقدير ذاتي جماعي إيجابي يميلون أكثر من غيرهم إلى المشاركة في النشاطات السياسية الاجتماعية بهدف تعزيز مكانة جماعتهم ونيل حقوقها الجماعية[١٤]. وهذه

---

(١٢) تيليغا، علم النفس السياسي: رؤية نقدية، ص ١١٢.

(١٣) Pierre-Jean Simon, *La Bretonnité: Une ethnicité problématique* (Rennes: Terre de Brume-Presses Universitaires de Rennes, 1999), pp. 23-43.

(١٤) Riia Luhtanen and Jennifer Crocker, «Self-esteem and Intergroup Comparison: Toward a Theory of Collective Self-esteem,» in: J. Suls and T. Wills, *Social Comparison: Contemporary Theory and Research* (New

العلاقة الجدلية بين التقدير الذاتي الجماعي وبين النشاط لخدمة مصالح المجموعة تشكل حجر الزاوية لنهوض كثير من الحركات السياسية واستمراريتها.

بالمقابل نحن نستطيع أن نحصل على تقدير الذات من خلال مقارنة أنفسنا بالآخرين في جماعتنا، كما نستطيع أن نرى أنفسنا في صورة مشرقة، إذا كنا نمثل أعضاء في جماعة لها هيبتها ومكانتها. والسؤال هنا هو كيف تتحقق للجماعات هذه الهيبة والمكانة العالية؟

لا يكمن الجواب في المقارنة فقط، بل في اختيار طريقة المقارنة مع الجماعات الأخرى التي تعكس لهم ذلك (أي أنهم يختارون أن يقارنوا جماعتهم مع الجماعات الأخرى بطرق تعكس لهم الإيجابية)، وتتبعها عملية أخرى في غاية الأهمية تسمى «التميز السيكولوجي»، وقد يتبعها تمايزات ذات طابع ثقافي، وهذه العملية بجزأيها تقع تحت مفهوم الإبداع الاجتماعي (Social Creativity)، حيث يختار الأفراد الأبعاد أو النواحي التي تزيد إيجابية جماعتهم. على سبيل المثال، الجماعات التي تدرك أنها ذات مكانة مرتفعة في نواح معينة تختار هذه النواحي لتكون أساساً للمقارنة في ما بينها وبين الجماعات الأخرى، والجماعات ذات المكانة المنخفضة تسعى لتقليل الفروق في تلك النواحي أو تختار نواحي أخرى لتكون وجهاً للمقارنة. لتوضيح ذلك نطرح المثال التالي: قد تنظر المجتمعات الشرقية الإسلامية إلى المجتمعات الغربية على أنها أفضل في نواح معينة كالاقتصاد والتقدم التكنولوجي، لكنها تنظر إلى نفسها على أنها الأفضل أخلاقياً.

الفرض الأساسي هنا ـ الذي يعتبر القلب البسيكولوجي والمعرفي للنظرية ـ هو الفكرة التي مؤداها أن «المقارنة الاجتماعية» المرتبطة بتقييم الفردِ هويتَه الاجتماعية تحدث ضغوطاً تؤدي إلى الإحساس بالفروق أو الاختلافات الموجودة بين الجماعات، وهي بالتالي تشكل دوافع من أجل تحقيق تقييم إيجابي للذات يتعلق بهذه الهوية، من خلال عمليات حراك وإبداع اجتماعي (Social Creativity).

وعليه، فإن تشكل الهوية هو حصيلة تفاعلات وصراعات اجتماعية، ولأن الجماعات لا تملك قوة التماثل والفعالية نفسها، لأن قوة التماثل والفعالية هذه ترتبط بالوضعية التي تحتلها في منظومة العلاقات التي تربط المجموعات فيما بينها من جهة، وبين السلطة من جهة أخرى، فإن القدرة على تصنيف الذات وتصنيف الآخر ليست مطلقة ونهائية. نقرأ لبورديو في هذا المجال مقالة عنوانها «الهوية والتصور» يقول فيها إن من يملك السلطة الشرعية، هو القادر على فرض تعريفه لنفسه ولغيره. يعني هذا أن مجمل تعريفات الهوية يعمل كمنظومة تصنيف تحدد المواقع المتتالية للجماعات. والسلطة الشرعية تملك القوة الرمزية لجعل الآخرين يعترفون بمقولاتها وتعريفها، ومن هنا قدرتها على تشكيل الجماعات وتفكيكها[١٥].

Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1991).

(١٥) وعلى هذا فإن الجماعة المهيمنة في الولايات المتحدة الأمريكية المسماة WASP (البيض الأنغلوساكسون البروتستانتيون) تقوم بتصنيف الأمريكيين الآخرين في فئة «المجموعات العرقية» أو في فئة «المجموعات السلالية». إلى

ثالثاً: استراتيجيات الهوية والتصنيف... البناء الإدراكي للاختلاف

تحت هذا العنوان يندرج التساؤل عن: أهمية الفروق المجتمعية في فهم التفاوتات المستندة إلى العلاقات البيجماعية؛ وتحت أي ظرف تترجم العضوية في جماعة إلى تمييز أو توافق أو صراع؟ وتحت أي شروط تفضي الهويات الجماعية إلى الفعل الجمعي أو تحول دونه؟ وما دور التصنيف الاجتماعي والذاتي والسياق الاجتماعي من هذه العملية؟ متى وكيف تسعى جماعة مستتبعة إلى «تمايز» في العلاقة مع الجماعة المسيطرة؟

كشفت الدراسات العديدة التي جرت في إطار نظرية الهوية الاجتماعية عن أشكال واستراتيجيات متعددة لإعادة التصنيف، وهي تتركز على إعادة تمثل الهوية. فجماعات الأغلبية أكثر ميلاً إلى إعادة التصنيف باعتبارهم جماعة غالبة، في حين يختار أعضاء جماعة الأقلية هوية مزدوجة تعكس هوية الجماعة الفرعية كما تعكس الصلة بالجماعة المشتركة في آن واحد[١٦].

يشير استخدام مفهوم «استراتيجية الهوية إلى البعد المتغير للهوية الذي لا يعد أبداً حلاً نهائياً، وفق هذه المقاربة تبدو الهوية وسيلة لبلوغ هدف معين، وبالتالي فهي ليست مطلقة بل نسبية. ويشير مفهوم الاستراتيجية إلى أن الفرد، باعتباره فاعلاً اجتماعياً، لا يفتقر إلى شيء من هامش المناورة. وتبعاً لتقديره الحالة فهو يستخدم مصادره المتعلقة بالهوية بشكل استراتيجي. وطالما أن الهوية تشكل رهاناً لصراعات «التصنيف» الاجتماعية الهادفة إلى إعادة إنتاج أو إلى قلب علاقات السيطرة، فإن الهوية تتكون من خلال استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين.

بناءً على ذلك فإن الاتجاهات والسلوكيات التي تحدث بين الجماعات يمكن التنبؤ بها بالتفاعل بين الحاجة إلى هوية اجتماعية إيجابية والتعريفات الجماعية لأعضاء الجماعة، وإدراك البناء الاجتماعي للعلاقات بين الجماعات وفهمه. من هنا نتوقع أن يكون للانتماء إلى الجماعة المضطهدة والمقموعة تأثير سلبي في الحالة النفسية للفرد يتراوح بين الاستدخال النفسي للاضطهاد وبين التمرد عليه والعمل على تغييره. ففي سياق فرض مجموعة الأغلبية هيمنتها على الأقلية، والتي لا تنحصر في الهيمنة العسكرية والاقتصادية والسياسية فقط، بل أيضاً الهيمنة الفكرية والثقافية والأيديولوجية يتعاظم شعور سلبي من طريق التراكم من خلاله يُستدخَل القمع لدى أعضاء مجموعة الأقلية، وهي عملية تتغذى من مكانة مجموعتهم المستضعفة في البنية الاجتماعية. في

الفئة الأولى ينتمي المنحدرون من مهاجرين أوروبيين من غير «الواسب»، وإلى الثانية ينتمي الأمريكان «الملونون» (سود، صينيون، يابانيون، بورتوريكيون، مكسيكيون... إلخ). وفقاً لهذا التعريف، فإن «العرقيين» هم الآخرون الذين يبتعدون بشكل أو بآخر، عن مرجعية الهوية الأمريكية، أما الواسب فيفلتون بعملية سحرية اجتماعية من هذا التصنيف العرقي والسلالي، إنهم خارج أي تصنيف، أي «خارج الفئة» وبالتالي فهم فوق المصنّفين كلهم.

(١٦) تيليغا، علم النفس السياسي: رؤية نقدية، ص ١٢٣. يستند الباحث في خلاصته إلى عدد هام من الدراسات الميدانية منها: John F. Dovidio, Samuel Gaertner, and Tamar Saguy, «Another View of «We» Majority and Minority Group Perspectives on a Common Ingroup Identity,» *European Review of Social Psychology*, vol. 18 (2007), pp. 296-330.

هذه الحالة، ميّز تاجفيل بين نوعين من التشكيلات الاجتماعية في فهم العلاقة بين الأغلبية والأقلية في أي مجتمع:

في النوع الأول تكون الحدود الاجتماعية بين المجموعتين مرنة وغير واضحة فيُفتح المجال أمام إمكان الحراك الاجتماعي بشكل فردي (Social Mobility). هنا يمكن للفرد أن يتخلص من الحالة السلبية الناجمة عن انتمائه إلى مجموعة الأقلية المضطهدة من خلال التخلي عن مجموعته الأصلية والالتحاق بالأغلبية ثم الانصهار فيها.

في النوع الثاني تكون الحدود الاجتماعية بين المجموعتين واضحة ومغلقة مما يجعل إمكان الانتقال من مجموعة إلى أخرى شبه مستحيل. هنا يكون العامل المركزي في الانتماء إلى المجموعة هو بمنزلة سمة طبيعية مكتسبة مثل العنصر، النوع، أو الانتماء الإثني أو الطائفي. ففي هذه الحالة تكون الإمكانية الوحيدة أمام أعضاء الأقلية المضطهدة للتخلص من الوضع السلبي الناجم عن علاقة القوة والصراع هو التغيير الاجتماعي (Social Change) الذي يؤدي إلى تغيير جماعي في العلاقة بين المجموعتين(١٧).

وعندما تدرك الجماعة الضعيفة البدائل المعرفية للموقف الاجتماعي الذي يحدث بين الجماعات فإن هناك أربع استراتيجيات قد تتبعها هذه الجماعة من أجل تحقيق التغير:

الأولى: قد تسعى هذه الجماعة الضعيفة للاندماج والانصهار في الجماعة المسيطرة. لكن هذه الاستراتيجية تتطلب تغييراً ثقافياً وسيكولوجياً جذرياً لكي ينجح. فعلى سبيل المثال؛ ربما حاول المهاجرون الذين هاجروا إلى أمريكا الشمالية أن يتخلوا عن هويتهم القومية والثقافية كلية من أجل أن يصبحوا مواطنين أمريكيين.

الثانية: محاولة إعادة تعريف الخصائص السابقة ذات التقييم السلبي للجماعة، لتصبح ذات تقييم إيجابي في اللحظة الحالية (مثلاً السمرة جميلة، والجمال الأسود).

الثالثة: تتضمن الإبداع وتبنّي أبعاد جديدة من أجل المقارنة بين الجماعات، وكذلك التقييم الذي (يتضمن أبعاداً لم تستخدم من قبل وعلى أساسها تصبح لدى الجماعة فرصة كبيرة لتعريف نفسها بشكل أكثر إيجابية). على سبيل المثال، قد يشير السكان الأصليون لكندا إلى تقاليدهم وثقافتهم القديمة عند المقارنة مع تلك التي يظهرها التاريخ لـ «كندا الجديدة» على أنها غير جيدة.

الرابعة: تتضمن المنافسة المباشرة مع الجماعة المسيطرة، وهذا يعني أن الجماعة ذات التقييم السلبي قد تتحدى ـ بشكل مباشر ـ وضع الجماعة ذات التقييم الإيجابي أو الجماعة المسيطرة في التسلسل الهرمي للوضع الاجتماعي. وهذه الاستراتيجية تقود إلى الصراعات المباشرة والصدامات أو النزاعات.

---

(١٧) زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، ص ٢٥ ـ ٢٦.

تقود هذه الاستراتيجيات الأربع السابقة التي تقرها الجماعة الضعيفة أعضاء الجماعة المسيطرة أيضاً إلى أن تقر هذه الاستراتيجيات نفسها من أجل الحفاظ على سيطرتها وريادتها على نحو ما أوضحنا سابقاً[١٨].

وعندما يعجز الذين ينتمون إلى جماعات ذات هوية اجتماعية ضعيفة عن إيجاد بدائل من أجل تغيير موقف جماعاتهم أو الموقف منها، قد يقرون استراتيجيات فردية لتحسين أوضاعهم كأفراد؛ فالفرد قد ينوي مغادرة جماعته الضعيفة (الحراك الفردي) والانتقال إلى جماعة أكثر إيجابية، وهذه الاستراتيجية تكون متاحة فقط عندما تكون الجماعة جماعة مفتوحة والمغادرة أو الحراك متاحاً كبديل اختياري، وإذا لم تكن المغادرة متاحة بسبب أن الفرد - على سبيل المثال - لا يستطيع تغيير بشرة جلده أو تغيير جنسه، عندئذ قد يختار الفرد استراتيجية مقارنة نفسه مع الآخرين داخل جماعته.

إن الطابع الاستراتيجي للهوية الذي لا يقتضي بالضرورة، كما يقول بورديو، وعياً كاملاً بالغايات التي يسعى الأفراد إليها، يتميز في أنه يسمح بتوضيح ظواهر خسوف الهويات وصعودها، وهي ظواهر كثيراً ما تثير تعليقات قابلة للجدل لأنها غالباً ما تتميز بشيء من النزعة الذاتية. فما سمي خلال السبعينيات «اليقظة الهندية» سواء في أمريكا الشمالية أو في أمريكا الجنوبية أو الصحوة الإسلامية في الثمانينيات، لا يمكن عدّه مجرد انبعاث لهويات شهدت كسوفاً وبقيت ثابتة (بعضهم يتحدث بشكل غير مناسب، عن «حالة سبات» لوصف مثل هذه الظاهرة). بيد أن واقع الأمر يتعلق بإعادة خلق استراتيجي لهوية جماعية في سياق جديد تماماً هو سياق صعود حركات المطالبة التي تقوم بها الأقليات الثقافية أو العرقية أو الدينية في عالم اليوم.

وبشكل أعم يمكن لمفهوم الاستراتيجية أن يفسر تنوعات الهوية وهو ما يمكن تسميته بانتقالات الهوية، وهذا المفهوم يبين نسبية ظواهر التحقق، حيث تُبنى الهوية وتتفكك ويعاد بناؤها تبعاً للحالات، إنها دائمة الحركة، وكل تغيُّر اجتماعي يقودها إلى إعادة صياغة نفسها بشكل مختلف.

أحدث جون تيرنر تقدماً نظرياً مهماً في بداية النصف الأول من الثمانينيات، عندما أشار إلى نظرية تصنيف الذات (Theory Self-categorization)، التي طورها في نظرية الهوية الاجتماعية[١٩]؛ إذ يشير فيها إلى أن الأفراد يشعرون بعضويتهم للجماعة عندما يدركون أوجه التشابه بينهم وبين أفراد آخرين من جهة، وعندما يدركون أوجه الاختلاف بينهم وبين الأفراد الآخرين الذين يبدون مختلفين عنهم من جهة أخرى. تُصاغ عملية تصنيف الذات في هذا الإطار وتؤدي إلى «ديبيرسونالية إدراك الذات» (Depersonalization of Self Perception)، أي «إعادة تعريف الذات معرفياً من كونها سمات واختلافات فردية إلى عضويات في فئة اجتماعية وأفكار نمطية مشتركة». وتؤكد هذه

(١٨) S. Alexander Haslam, *Psychology in Organizations: The Social Identity Approach* (London; Thousand Oakes; New Delhi: Sage Publications, 2001).

(١٩) John Turner, «Social Identification and Psychological Group Formation,» in: Henri Tajfel, ed., *The Social Dimensions: European Developments in Social Psychology* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984), vol. 2, chap. 25, pp. 518-538.

العملية أنه حينما يعرف الأفراد أنفسهم في سياق من العضوية في فئة اجتماعية مشتركة، يظهر ما يسمى تأكيد الإدراك (Perceptual Accentuation) أي، تأكيد أوجه التشابه بين الأعضاء داخل الجماعة، وتأكيد أوجه الاختلاف بين هذه الجماعة (الجماعة الداخلية) وبين أي جماعات أخرى. فالأفراد ينظمون أنفسهم مع الآخرين في سياق من التصنيفات الاجتماعية البارزة، وهذا يؤدي إلى تأكيد إدراكي مضاد بين أعضاء الجماعة الداخلية وأعضاء الجماعة الخارجية، حيث تصبح الهوية الاجتماعية أكثر بروزاً نسبياً من الهوية الشخصية، فيرى الأفراد أنفسهم قليلاً بوصفهم أفراداً مختلفين وكثيراً بوصفهم أفراداً متشابهين. وهكذا أعادت نظرية «تصنيف الذات» صياغة مفهوم الهوية الاجتماعية كعملية مسؤولة عن تحويل السلوك الذي يحدث «بين ـ الأفراد» إلى سلوك يحدث «بين ـ الجماعات».

انطلق «تيرنر» من هذه الفرضية: «تنميط الذات» (Stereotyping-Self)[20] ليقوم بتوسيع مفهوم الهوية الاجتماعية داخل نظرية «تصنيف الذات» التي اعتبرها نظرية معرفية للجماعة، وميز بوضوح الهوية الاجتماعية عن الهوية الشخصية، ليقول إن الهوية الاجتماعية قادرة أحياناً على عمل استبعاد نسبي للهوية الشخصية. فهناك أوقات عديدة تستثار فيها الهوية الشخصية، وفي الوقت نفسه قد تتوحد هذه الهوية الشخصية مع جماعة من الناس مقابل جماعات أخرى ـ فتتحول إلى هوية اجتماعية، بمعنى سيكولوجي «تصبح الجماعة ذاتاً، من ثم تبرز الهوية الاجتماعية، فيميل الأفراد إلى تعريف ورؤية أنفسهم على أنهم أكثر تشابهاً وأقل اختلافاً، على سبيل المثال؛ عندما تصنف المرأة نفسها بوصفها امرأة في مقابل فئة الرجال فإنها تميل إلى تأكيد إدراك أوجه التشابه بينها وبين غيرها من النساء الأخريات»[21].

وما حدث لمعظم الأقليات في العالم خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ـ عندما انقسمت معظم دول العالم إلى ولايات وقوميات مختلفة ـ قد يوضح أثر هذه الإدراكات المنمطة. فمثلاً قسمت تشيكوسلوفاكيا إلى (أربع قوميات عرقية) بعد هذه الحرب فكانت النتيجة أن هذه القوميات ـ ومنها معظم البلدان التي تتألف منها يوغسلافيا ـ مارست أقصى درجات العنف ضد المسلمين واتبعت معهم سياسة «التطهير العرقي» (Ethnic Cleansing) التي لا تتفق مع الشرعية الدولية.

رابعاً: صعود الهويات وتبلورها

أحدثت مدرسة الهوية الاجتماعية ردود فعل وتطورات نظرية عديدة لدى كثير من الباحثين في الولايات المتحدة الأمريكية في برنامج دراسة الهوية لدى جيل المراهقين من أبناء الأقليات الإثنية في الولايات المتحدة، وقد طورت جان فينّي (Jean Phinney) (١٩٨٩) نموذجاً يتكون من ثلاث

---

(٢٠) هي نفسها عملية الديبيرسونالية. وهي العملية التي يتم من خلالها إدراك الذات بوصفها ذاتاً قابلة للتبادل على الفئات مع الأعضاء الآخرين للجماعة الداخلية.

(٢١) زايد. سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات. ص ٣٥ ـ ٣٦.

مراحل لدراسة تطور الهوية الإثنية يجمع بين تعريف الهوية الجماعية كما أورده تاجفيل، وبين نظرية إريكسون (Erikson) في علم النفس التطوري التي نصت على أن استكشاف بلورة الهوية بشكل عام يشكل أهم عوامل التطور النفسي في جيل المراهقة[٢٢].

حسب نموذج (Phinney) فإن المرحلة **الأولى** هي مرحلة الهوية الإثنية غير المفحوصة (Unexamined) حيث المراهقون من أبناء الأقليات الإثنية يتقبلون بشكل أولي قيم ثقافة الأغلبية ومواقفها، ويستدخلون معها النظرة السلبية التي تميز موقف الأغلبية تجاه مجموعتهم. المرحلة الثانية هي مرحلة البحث والاستكشاف للهوية الإثنية (Moratorium)، يأتي هذا الاستكشاف لمفهوم الهوية الإثنية كنقطة انعطاف تنبع من تجربة حدث ذي أهمية يصادفه المراهق يضع انتماءه الإثني على المحكّ، وغالباً ما يكون ذلك الحدث مواجهة التمييز العنصري بشكل فردي أو جماعي أو الانتقال من بيئة المدرسة إلى الجامعة في وسط الاغلبية. المرحلة الثالثة هي مرحلة إنجاز أو استكمال بلورة الهوية الإثنية (Identity Achieved) حيث يصل المراهق إلى درجة عميقة من الوعي والثقة بكونه عضواً في مجموعة إثنية معينة تشكل جزءاً أساسياً من تصنيفه الذاتي.

وفقاً لنموذج (Phinney) (١٩٨٩) تتم سيرورة تطور الهوية الإثنية عبر الانتقال بشكل تدريجي من مرحلة الهوية الإثنية غير المفحوصة إلى مرحلة البحث والاستكشاف ومن ثم إلى مرحلة الإنجاز كمرحلة نهائية في تطور الهوية الإثنية. وقد أظهرت دراسات عديدة بأن هنالك علاقة إيجابية بين المراحل المتقدمة من تطور الهوية الإثنية من جهة، وبين التقدير الذاتي والتوافق النفسي للفرد من جهة أخرى. إضافة إلى ذلك، فقد بيّنت الدراسات أن الأشخاص الذين وصلوا إلى مراحل متقدمة من مراحل تطور هويتهم الإثنية قد كانوا ضالعين في نشاطات ثقافية سياسية تعبّر عن مضمون هويتهم وثقافتهم الإثنية ومركباتها. بكلمات أخرى، هنالك دلائل على أن الهوية الإثنية لدى النشطاء السياسيين تصبح نظرياً سبباً ونتيجة للنشاط السياسي في الوقت نفسه[٢٣].

يبين الإطار النظري السابق بوضوح أن اكتساب الهوية هو اختلاف في الوقت نفسه. حيث يرى بارث (١٩٦٩) أن الأهم في عملية اكتساب الهوية هو تلك الإرادة التي تميز أو تفصل بين «هم» و«نحن». وبشكل أدق، فإن رسم «الحدود» مع الآخر ينجم عن اتفاق بين الهوية التي تدعيها الجماعة وتلك التي يريد الآخرون إسنادها اليهم. طبعاً الحدود المقصودة هنا هي الحدود الاجتماعية الرمزية، ويمكن أن يكون لهذه الحدود، في بعض الحالات، ما يقابلها من الأرض. لكن ليس هذا هو المهم[٢٤].

---

(٢٢) Jean S. Phinney, «Ethnic Identity and Self-esteem: A Review and Integration,» in: Amado M. Padilla, ed., *Hispanic Psychology: Critical Issues in Theory and Research* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995), pp. 57-70.

(٢٣) Jean S. Phinney, «Stages of Ethnic Identity Development in Minority Group Adolescents,» *Journal of Early Adolescence*, vol. 9, nos. 1-2 (1989), pp. 34-49.

(٢٤) كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص ١٦٩.

إن ما يفصل بين مجموعتين عرقيتين ـ ثقافيتين ليس الاختلاف الثقافي كما يتصور الثقافيون خطأ. إذ يمكن للجماعة أن تعمل تماماً وفي كنفها شيء من التعددية الثقافية. ويقع الفصل وترتسم الحدود بين الجماعات، عندما تتبلور إرادة جماعة ما في التميز وتقوم باستخدام بعض السمات الثقافية كمحددات لهويتها النوعية. عندها تبدأ أقرب الجماعات لبعضها ثقافياً باعتبار تعتبر نفسها غريبة تماماً بعضها عن بعض؛ بل ومتعادية حينما تختلف حول عنصر منعزل في المنظومة الثقافية، والأخطر حين تتشابك معه مصالح اقتصادية وتدخلات خارجية.

إن تحليل بارث يتيح التخلص من الخلط الشائع بين «الثقافة» و«الهوية»، والتطبع بطابع ثقافة معينة لا يقتضي امتلاك هوية خاصة بشكل آلي. الهوية العرقية ـ الثقافية تستخدم الثقافة لكنها نادراً ما تستخدم الثقافة كلها. ويمكن للثقافة نفسها أن تجيّر بشكل مختلف، أي متعارض في الاستراتيجيات المختلفة لاكتساب الهوية.

على عكس قناعة واسعة الانتشار، فإن العلاقات التي تدوم فترة طويلة بين المجموعات العرقية لا تؤدي بالضرورة إلى الإلغاء المتدرج للاختلافات الثقافية. بل غالباً ما تنتظم هذه العلاقات بشكل تحافظ معه على الاختلاف الثقافي. بل أحياناً تزيد هذا الاختلاف من طريق لعبة الدفاع (الرمزي) عن حدود الهوية. لكن هذا لا يعني أن «الحدود» لا تتبدل. يعتبر بارث أن «الحدود» التي ترتسم بين الجماعات تشكل فرزاً اجتماعياً يمكن تجديده باستمرار من خلال التبادلات والمنافسات. وكل تغير يصيب الحالة الاقتصادية أو السياسية من شأنه التسبب في انزياحات الحدود. ودراسة هذه الانزياحات ضرورية إذا أردنا تفسير تنوعات الهوية وتغيراتها. وبالتالي فإن تحليل الهوية لا يمكن أن يكتفي بمقاربة تزامنية، بل عليه أيضاً أن يخضع لمقاربة تطورية[٢٥].

وبالتالي ليس هناك هوية ثقافية بذاتها لها تعريف ثابت ونهائي. ولا يمكن بالتالي إيجاد مقياس علمي دقيق يحدد من هو «المسلم» الصحيح أو من هو «العربي» «بالفعل» على سبيل المثال، بل يمكن معرفة دلالة اللجوء إلى اكتساب هذه الهوية أو تلك والتخلي عنها ومعرفة دلالات اللجوء إلى تعريف الذات تارة كعربي وتارةً أخرى ككردي او كمسلم أو كمسيحي أو كسني أو كشيعي؛ وبالتالي فإن السؤال الملائم الوحيد الذي يجب طرحه هو: «كيف ولماذا وبواسطة من، وفي أي سياق صعدت أو خسفت، أو أصبحت عرضة للنقاش والجدل، إحدى الهويات في مكان ما من هذا العالم؟

خامساً: الهوية والدولة ـ الأمة... واستراتيجيات إنتاج المعنى

في العالم الحديث، تشكل الثقافات القومية التي نولد فيها واحداً من المصادر الأساسية للهوية الثقافية، وعندما نعرِّف أنفسنا نقول أحياناً إننا عرب أو مسلمون أو إنكليز أو أكراد. بالطبع إن هذه الهويات ليست جزءاً من جيناتنا، ورغم ذلك، نعتقد حقاً أنها تشكل طبائعنا الأساسية.

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

يعتقد إرنست غلنر (Ernest Gellner) (١٩٢٥ ـ ١٩٩٥) من موقع أكثر ليبرالية، أنه بدون حس بالتماهي القومي يمكن للذات الحديثة أن تختبر شعوراً عميقاً بالخسارة الذاتية ويقول: «يبدو أن فكرة الإنسان دون أمة تفرض ضغطاً كبيراً على الخيال الحديث. ينبغي على الإنسان أن يمتلك قومية كما ينبغي عليه أن يكون لديه أنف وأذنان. ويبدو كل ذلك واضحاً، لكنه للأسف غير صحيح».

تقوم الحجج التي يقدمها هنا على الفكرة القائلة بأن الهويات القومية في الواقع ليست أشياء تولد معنا، وإنما هي تتشكل وتتحول ضمن مسار معقّد، ومرتبط بالعلاقة مع عمليات التمثّل. إننا ندرك فقط ماذا يعني أن تكون عربياً أو مسلماً أو إنكليزياً بسبب الطريقة التي نتمثل بها هذه الهويات الثقافية باعتبارها نظاماً من المعاني. يستتبع ذلك أن الأمة ليست كياناً سياسياً فقط، إنما هي أيضاً شيء ينتج معاني، أي أنها نظام من التمثّل الثقافي. ما يعني أن الناس ليسوا فقط مواطنين قانونيين في أمة؛ بل إنهم يتشاركون في فكرة الأمة كما هي متمثّلة بالثقافة القومية. الأمة هي جماعة رمزية، وهذا هو الشيء الذي يفسر سلطتها في توليد حس بالهوية والولاء والانتماء.

مع نشوء الدول ـ الأمم الحديثة أصبحت الهوية شأناً من شؤون الدولة، فهي التي تديرها وتشكلها عبر مؤسساتها التعليمية والإعلامية وتضع لها القواعد والضوابط. يقود منطق الدولة ـ الأمة إلى أن تكون صارمة شيئاً فشيئاً في موضوع الهوية، لأن الدولة الحديثة تسعى لتوحيد الهوية (Mono-identification) وذلك بعدم اعترافها إلا بهوية ثقافية واحدة لتحديد الهوية الوطنية أو أنها، بعد قبولها نوعاً معيناً من التعددية الثقافية في كنف الأمة، تقوم بتحديد هوية مرجعية، تكون الهوية الوحيدة الشرعية السائدة فعلاً، مثل الولايات المتحدة الأمريكية. في المقابل تقوم الأيديولوجيات القومية المتشددة على مبدأ الإقصاء واستبعاد الاختلافات الثقافية، ويصل منطقها المتطرف إلى «التطهير العرقي». ومن الطبيعي أن يستجر هذا الأمر رد فعل من قبل الأقليات التي أُنكرت هويتها أو تم التقليل من شأنها.

الأمة عبر الثقافات القومية هي شكل حديث للولاء والتماهي، فقد كان الولاء والتماهي يُمنحان للقبيلة والدين والمنطقة في المجتمعات التقليدية، وتم الانزياح أو التحول تدريجياً في المجتمعات الغربية إلى الثقافة القومية. وتم وضع الاختلافات الجهوية والإثنية بالتدريج تحت ما سمّاه غلنر «السقف السياسي» للدولة ـ الأمة، والذي أصبح بالتالي مصدراً قوياً للمعاني المتعلقة بالهويات الثقافية الحديثة.

لقد ساعد تشكل الثقافة القومية على خلق معايير كلية للكتابة والقراءة، وعمّم لغة محكية واحدة كوسيلة مسيطرة للتواصل بين أرجاء الأمة، وأوجد ثقافة متجانسة، وصان المؤسسات الثقافية القومية كنظام التعليم القومي. بهذه الطرق وغيرها، أصبحت الثقافة القومية مظهراً مفتاحياً للتصنيع، ومحركاً للحداثة[٢٦].

---

(٢٦) إيرنست جيلنر، «المجتمع الصناعي ومستقبل القومية عموماً،» في: القومية: مرض العصر أم خلاصه؟، أعده للنشر فالح عبد الجبار (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، ص ٦١.

لا تتألف الثقافات القومية من مؤسسات ثقافية فقط، وإنما من الرموز والتمثّلات. الثقافة القومية هي خطاب، أي طريقة في بناء الإدراك والمعنى تؤثر في أفعالنا ومفهومنا عن أنفسنا وتنظّمهما. والثقافة القومية تبني الهويات بإنتاج معانٍ حول «الأمة» نستطيع أن نتماهى معها: إنها معانٍ متضمنة في القصص التي تُروى عن الأمة والذكريات التي يرتبط حاضرها بماضيها وبالصور التي تُبنى عنها. وفي مساهمة قيّمة عن دور الطباعة في تأسيس هوية جماعية، على صعيد الدولة القومية، توصّل بندكت أندرسن إلى «أن كل الجماعات التي تفوق في حجمها حجم أبسط القرى القائمة على التماس والاتصال المباشرين، هي جماعات متخيّلة.. هي متخيّلة لأن أفراد أيّ أمّة من هذه الجماعات، لم يلتقوا، أو حتى أنهم لم يسمعوا أو يعرفوا شيئاً عن رموزها، مع أن صورة تشاركهم تعيش حيّة في ذهن كلّ واحد منهم»[٢٧]، أما ما جعل هذه الجماعات قابلة للتخيل بالمعنى الإيجابي، فهو التفاعل الذي خلقته اللغات المطبوعة، وبخاصة في المرحلة الرأسمالية التي خلقت لغات لـ «سلطة» من نوع يختلف عن اللغات المحلية القديمة. إن اللهجات الأخرى من العائلة اللغوية (بنات العم المتضررات) فقدت أدوارها، فبعض اللهجات كانت أقرب إلى اللغة الطباعية وهيمنت على الشكل النهائي لها. وهو يخلص إلى أن تلاقي الرأسمالية وتكنولوجيا الطباعة، خلق الإمكانية لنشوء شكل جديد من الجماعات المتخيلة، التي هيأت المسرح لوعي هوياتي جديد وبالتالي للأمة الحديثة[٢٨].

سادساً: الجماعات المتخيَّلة بصفتها حقيقة متعينة

يناقش بندكت أندرسن (Benedict Anderson) (١٩٣٦ ـ ٢٠١٥) في كتابه الذي لا يزيد على المئتي صفحة والذي تحول إلى مصدر أكاديمي وفكري لا غنى عنه لدراسة ظاهرة القوميات، مسألة الهوية من منظور مختلف. فكتابه **الجماعات المتخيلة**[٢٩] والذي ترجم إلى أكثر من ٣٠ لغة واشتهر منذ ثمانينيات القرن العشرين مع مرحلة صعود النقاش حول الهويات القومية في وسط أوروبا وشرقها دشّن في عنوانه الجاذب مقاربة مختلفة بين نظريات تعتبر القومية إثنية محدثة أو أيديولوجية برجوازية أو نتاج المجتمع الصناعي كما يذهب غلنر، فهوَ يبدأ من إشكالية التعريف حيث يتوصل بعد مناقشة ونقد أبرزها إلى مأزق التعريفات المتداولة، مؤكداً أن صعوبة التعريف العلمي لا تقلل من أهميتها كما لا يقلل مأزق تعريف الدين مثلاً من أهميته رغم أنهما ظاهرة قائمة

(٢٧) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

(٢٨) بندكت أندرسون، «منابع الوعي القومي،» في: **القومية: مرض العصر أم خلاصه؟**، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٢٩) بندكت أندرسون، **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة (بيروت؛ دمشق: قدموس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩) (صدر الكتاب أيضاً عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في بيروت عام ٢٠١٤). وفي الطبعتين مراجعة وافية وغنية في مقدمته شكلت ثلث الكتاب قدمها عزمي بشارة. وكان الكتاب صدر بالإنكليزية عام ١٩٨٣ كطبعة أولى ثم تتالت طبعاته. ونحن نعتمد طبعة دار قدموس.

وموجودة. يخلص بندكت أندرسن إلى أن التعريفات المتداولة لم تنجُ ـ في الغالب ـ من عيبين قاتلين: **أولهما**، أن ضرباً من المحلية ضيقة الأفق، وغير المدركة، حرّف التنظير في هذا الموضوع وشوّهه؛ **وثانيهما**، الميل بصورة غير واعية إلى تشخيص وجود القومية، فيجري التعامل معها معاملة الاسم العلم، (كما يمكن أن يُتعَامل مع «العصر»، فعلى الرغم من أن لكل إنسان عصر، إلا أن العصر كاسم علم مجرد تعبير تحليلي)، ثم الميل إلى تصنيفها باعتبارها واحدة من الأيديولوجيات(٣٠).

يلاحظ أندرسن كيف تعترف الأمم المتحدة بأعضاء جدد، وكيف أن كثيراً من الأمم القديمة التي كانت تحسب أنها متماسكة تماماً، تجد نفسها إزاء تحد تطلقه قوميات فرعية داخل حدودها، قوميات تحلم بأن تخلع عنها هذه الفرعية في يوم من الأيام.. والواقع واضح تماماً: إن نهاية عصر القومية التي لطالما جرى التبشير بها، لا تلوح في الأفق ولو من بعيد.. بل إن الانتماء إلى أمة هو القيمة التي تحظى بأكبر قدر من الشرعية الشاملة في حياة عصرنا السياسية. ويعتمد في تحليله للخروج من مأزق التعريف على المنهج الأنتروبولوجي مؤكداً أن الانتماء إلى القومية يتضمن نوعاً من المساواة، كما قد يتحول إلى غطاء ديماغوجي شعبوي لانعدام المساواة. هذه جاذبية القومية، هذه فرصتها، وهذا خطرها. لكن القومية ليست جماعة صغيرة يعرف الفرد أفرادها شخصياً، أو يعتقد أنه يعرفهم كامتداد لشيء يعرفه بموجب قرابة الدم مثلاً كما يفترض بالجماعة العائلة المنتجة والقبيلة أو الحارة في المدينة. القومية هي إذاً جماعة متخيلة، يتصورها المرء فينتمي إلى الآلاف والملايين من الناس المنتمين إليها أيضاً دون أن يعرفهم أو يرتبط بهم برابطة طبيعية، ولكنه قادر على تخيل رباط كهذا. وكونها متخيلة لا يقلل من انتمائه إليها، بل العكس، ربما يضطره التخيُّل، أو تضطره ضرورة التخيُّل إلى تقوية هذا الانتماء وشحذه بخيار أرفع وبوسائل أرقى(٣١).

من هنا تبدأ الفكرة الأساسية لمقاربة أندرسن، ذلك أن إعادة النظر في تعريف الأمة، وطريقة التعامل مع الهوية القومية يقدم مدخلاً جديداً لفهم حركة القوميات عبر التاريخ. يعَرّف أندرسن الأمة بروح أنتروبولوجية، بأنها «جماعة سياسية متخيّلة، حيث يشمل التخيُّل أنها محددة وسيدة أصلاً». ويرى أنه ممّا يجعل الأمور أسهل، أن نتعامل مع القومية على أنها من قبيل «القرابة» و«الدين»، لا «الليبرالية» أو «الفاشية». فالأمة يجري تخيلها على أنها «جماعة» لأن الأمة يتم تصورها على الدوام كعلاقة رفاقية وأخوية أفقية عميقة مهما يكن انعدام المساواة والاستغلال الفعليين السائدين. وهذه الأخوة المتخيلة هي في النهاية ما مكّن ملايين كثيرة من البشر، خلال القرنين الماضيين، لا من أن تقتُل وحسب، بل أن تموت راضية أيضاً في سبيل هذه التخيلات المحددة.

استندت هذه المقاربة إلى مبررات قوية تبدأ بملاحظة أن مفاهيم مثل «جماعة» و«مجتمع» سبق وأخضعت مع تونيز وغيره لتحليلات معمقة، ذلك أن مصطلح «جماعة» يؤول إلى انتماءات أولانية وشائجية يولد الانسان ويعرّف بوصفه عضواً فيها. وهكذا يتعرف إلى جزء كبير من وظائفه وأدواره

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

باعتبارها مشتقة من الجماعة التي يحمل ثقافتها ومنظومة عيشها في سلوكياته، والأهم أن الإنسان فيها ليس مستقلاً بخياراته وقراراته، خلافاً لما نعرفه عن شخصية الفرد التي تبلورت في المجتمعات التعاقدية بحيث أصبح قادراً على الاختيار والاندماج في «مجتمع» قائم على مبدأ التعاقد. يستبعد هذا التعريف كلية مبدأ «المصلحة القومية» في تبلور الهويات القومية مؤكداً أن ما يربط الناس في مثل هذه العلاقات هو وشائج القرابة والمحبة وليس المصلحة.

الجماعة المتخيَّلة عنده ليست جماعة خيالية، بل حقيقية وواقعية، لأن فعلها وتأثيرها واقعي ويجري تخيّله بأدوات واقعية، فالناس لا يتخيلون شيئاً من العدم، فالمتخيل يتشكل بهذه الأدوات من عناصر قائمة بالفعل (التمايز اللغوي وغيره على سبيل المثال...)، وهو يذهب في هذا المجال إلى التمييز بين المتخيل والخيالي منتقداً مقاربة غلنر التي تدفع نحو تحولها من «اختراع» إلى «تلفيق» وزيف، فيقظة الأمم على وعي ذاتها عنده لا تعني أن القومية تخترع الأمم حيث لا وجود لها.

لكن ما الذي مكّن هذا «المتخيل» الذي عرفه التاريخ (الذي لا يكاد يتخطى القرنين) من أن يولّد مثل هذه الصراعات والتضحيات الضخمة في سبيله؟

يعتقد أندرسن أن بدايات الإجابة عن هذا السؤال تكمن في الجذور الثقافية للقومية، إذ يرى أن القومية لا ينبغي أن تُفهَم عبر ربطها بالأيديولوجيات السياسية المتبناة بوعي، بل عبر ربطها بالمنظومات الثقافية الكبرى التي سبقتها، والتي ظهرت للوجود انطلاقاً منها وضدها في آن معاً. لذلك كان يجب أن تحدث تغيّرات أساسية في ثلاث منظومات ثقافية، كي يمكن تخيّل الجماعة القومية.

أولاها، أن الجماعة الدينية بوصفها جماعة متخيّلة أيضاً كانت تشكّل أحد أكبر العوائق أمام إمكان تخيّل الأمة ونشوء القومية، ذلك أنها تمدّ أعضاءها بتصور قوي متماسك عن العالم، يتقاسمه الجميع، لكن هذا التماسك غير الواعي راح يَضعف باضطراد بعد العصور الوسطى، لعدة أسباب:

١ ـ أثر عمليات استكشاف العالم غير الأوروبي التي عملت على توسيع الأفق الثقافي والجغرافي فجأة، وعملت تالياً على توسيع تصور البشر لأشكال الحياة الإنسانية الممكنة، الأمر الذي أسهم في كسر مطلقية التصورات المتبناة عن الحياة والوجود، بكسر التوحّد بين الذات الجمعية الدينية، وبين «العالم»، وإدراك أنهم مجرد «نحن» وأن ثمّة «آخر» في مكانٍ ما[٣٢].

٢ ـ ثاني هذه الأسباب مرتبط بتدنّي شأن اللغة المقدسة ذاتها على نحو تدريجي، فبعد أن كانت اللاتينية اللغة الوحيدة التي يتم تعلّمها، تم هجرها وحصرها أو حصارها داخل أسوار الكنيسة، وحدثت ثورة في التحول للغات المحلية، سوف يأتي التفصيل في الحديث عنها لاحقاً.

---

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٦٠.

ثانية هذه المنظومات الثقافية «الملكية السلالية»، التي حكمت بالمصاهرة والقرابة والنسب، دولاً وبلداناً وشعوباً عدة في الوقت ذاته. كان هذا النمط من الحكم يرسخ الاعتقاد بأن المجتمع منظّم حول مراكز رفيعة وتحتها، كالملوك الذين هم أشخاص مختلفون عن بقية البشر، ويحكمون من خلال شكل من أشكال النظام الكوني (الإلهي)، وبذلك كانت ضروب الولاء البشرية تراتبية ومركزية الوجهة بالضرورة؛ لأن الحاكم، مثل الكتاب المقدّس، كان عقدة من عقد النفاذ إلى الكينونة ومتأصلاً فيها(٣٣).

ثالثة هذه المنظومات وأهمها، منظومة «إدراك الزمن». إذ يرى أندرسن أن انهيار الجماعات واللغات والسلالات المقدسة كان يُخفِي تحته ما كان يعتري طرائق إدراك العالم من تغيّر جوهري عمِلَ، أكثر من أي شيء آخر، على جعل «التفكير» في الأمة ممكناً. حيث نشأ مفهوم جديد للزمن، يفصل زمن التكوين والخطيئة والخلاص الديني عن الزمن اليومي المعيش. زمن تاريخي جديد في الأذهان. وهو زمن فارغ متجانس، ويقصد بـ «فارغ» أي أنه يمكن ملؤه بالمعنى، حيث يمكن خلاله تخيّل ما يجري في الحاضر أفقياً، مثل تخيّل أفراد جماعة يعيشون وتخيّل ما يقومون به في الوقت ذاته، أو تخيّلهم يفعلون الفعل نفسه في الوقت ذاته(٣٤).

وهكذا يرى أندرسن أن إمكان تخيّل الأمة وبالتالي الهويات القومية لم يصبح ممكناً تاريخياً إلا بعد أن فقدت هذه التصورات الثلاثة الجوهرية، بالغة القدم، سطوتها البديهية على عقول البشر. وهو يدعم مقاربته بكثير من الأمثلة، ما يفيدنا منها في هذا المجال إشارته الهامة إلى اكتشاف الطباعة التي تزامن معها دخول رأس المال في تسويق المنتج المطبوع ونشره، وهو ما خلق فعاليات جديدة هيأت لإنجاز تثبيت اللغات القومية وهو ما لم يكن متاحاً قبل الطباعة. يشير أندرسن إلى أن ذلك تزامن أيضاً مع انتشار الإصلاح الديني في أوروبا، حيث لم يكن متخيلاً انتشار الإصلاح الديني من دون الطباعة، فبين ١٥٢٠ و١٥٤٠ كان عدد الكتب المنشورة في ألمانيا ثلاثة أضعاف ما نشر في العقدين ١٥٠٠ ـ ١٥٢٠. كان ذلك تحولاً مذهلاً لعب فيه مارتن لوثر الدور المركزي، فقد شكلت أعماله ما يزيد على ثلث مجموع الكتب المطبوعة بالألمانية والمباعة بين ١٥١٨ و١٥٢٥. كما ظهر بين عامي ١٥٢٢ و١٥٤٦ ما مجموعه ٤٣٠ طبعة من ترجمات الكتاب المقدس إلى الألمانية، وكانت هذه هي المرة الأولى التي تكون فيها متوافرة أمام قراءة جماهيرية حقيقية ومتاحة للجميع، وبشكل متزامن مع انهيار السلالات الحاكمة.

حدث مثل هذا التحول اللغوي في إنكلترا وفرنسا رغم بقاء اللاتينية لغة رسمية للكنيسة والنخب، إلا أن ترسخ اللغات القومية أخذ مداه في صناعة وقائع جديدة. وما زالت وسائل الإعلام والفضائيات تقوي اللغات القومية والمحلية وتوحد لهجاتها، وما حدث مع اللغة العربية بشكل تدريجي منذ القرن الثامن عشر يأتي في هذا السياق. صحيح أنه لم تُستحدث لغة جديدة كما

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٥.

الفرنسية من اللاتينية، أو تتحول اللهجات المحلية إلى لغة قومية، لأن العربية باعتبارها لغة القرآن المقدس الذي هو لكل الأمم، أصبحت لغة قومية. إلا أن هذا الأمر حسب قراءة عزمي بشارة أطروحة أندرسن كان من عوامل اختلاط المتخيّل العلماني بالديني، ويتمثل بإصرار أوساط واسعة نسبياً على استخدام العربية لتخيّل أمة دينية لا أمة قومية. ويبقى هذا سهل الحدوث طالما لم يصادف العربي شعوباً أخرى إسلامية لا تتكلم العربية، ولا يوحّدها الخيال ولا الأجندة والزمن مع المتخيل العربي إلا في المواسم المقدسة مثل الحج والأعياد[٣٥].

سابعاً: السردية الموروثة وإعادة بناء الذاكرة الجمعية

ولكن كيف يتم تخيّل الأمة الحديثة؟ ما هي الاستراتيجيات المتعلقة بالتمثلات التي يتم استخدامها لبناء آرائنا الشائعة عن الانتماء القومي أو الهوية؟ ما هي التمثلات التي تستحوذ على تماهي الجماعة وتحدد هوياتها؟

بالعودة إلى كتابات عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسي موريس هالبواش حول الذاكرة الجمعية[٣٦]، والتي تحظى باهتمام كبير اليوم من قبل علماء الاجتماع، فقد أصبح مسلّما به أن عملية التذكر الفردية لا يمكن أن تنشأ أو أن تتم إلا ضمن إطار اجتماعي معيّن، وذلك على عكس التصورات التي كانت سائدة حينها والتي كانت تنظر إلى الذاكرة وعملية التذكر الفردية كوظيفة بيولوجية محضة. كان لموريس هالبواش إذاً السبق في التنظير للذاكرة كظاهرة مجتمعية وثقافية وبالتالي تفسير الثقافة والهوية كنتيجة لوعي الذات وكامتلاك جمعي للماضي وليس كنتاج للوراثة البيولوجية كما عبر عنها معاصروه، وهو رغم تعرض نظريته للنقد أعاد طرحها وتقييمها بعد أن عمل لما يزيد على خمسة عشر عاماً عليها وبشكل موسع في كتاب آخر[٣٧]، بحيث أصبح من المسلم به اليوم في الدراسات السوسيوثقافية اعتبارها أحد أهم الأطر التنظيرية في هذا المجال.

إن ما ندعوه «الذاكرة الفردية» المتصلة بحياة المرء، تتوسط فيها العلاقات الشخصية والاجتماعية والبيئة المادية، ومن المداخل الشائعة للتفكير حول الذاكرة اعتبارها مختصة بالتشفير والتخزين واستعادة المعلومات؛ بمعنى آخر اعتبارها أرشيفاً فيه من الصلاحية والقوة والجاذبية بحسب قدرته على تخزين المعلومات في غرفة أو كيان هو بالنهاية يحتوي على كل شيء. فلبّت الأبحاث الحديثة هذا الفهم الذي يعتبره بروكماير نموذجاً لرؤية فردانية ووضعية للطبيعة الإنسانية، ذلك أن ما ينقص نموذج «الأرشيف» هو رؤية الكائنات البشرية باعتبارهم أشخاصاً يتذكرون وينسون، منغرسين في

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٥ (انظر المراجعة الوافية لعزمي بشارة من ص ٢٣ ـ ٤٨).

(٣٦) Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Bibliothèque de philosophie contemporaine. Travaux de l'Année Sociologique (Paris: Alcan, 1925).

(٣٧) Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950).

سياقات مادية وثقافية وتاريخية من الفعل والتفاعل[٣٨]. حيث يصبح حفظ الذكريات وفقدها، تشييداً وإعادة تشييد نشيطين للماضي من زاوية رؤية حاضرية، وهو ما فتح الطريق لرؤية اجتماعية ثقافية وتأويلية حول الذاكرة الجمعية يخلق فيها الأفراد عوالم ويستخدمون بنشاط مضمر وظاهر، موارد علائقية وحوارية وأدوات سردية وأطر اجتماعية أرحب لصنع المعنى والدلالة وتأويلها.

لم تعد الذاكرة بالتالي، سواء أكانت فردية أم جماعية، معطى جاهزاً، بل هي كيان يُبنى، كيان يظل قيد التكون دائماً، كي ينمو، وبعضه يموت أحياناً، وهي لا تبنى انطلاقاً من ماهية جامدة، بل من هوية سردية (Identité narrative)، إذ تمتلك الجماعات البشرية، كلاً على حدة، تاريخاً خاصاً بها يمكن سرده. وهذا السرد هو إحدى الدعائم البانية لهويتها الثقافية. إن السرد التاريخي والسياسي يصبح أحد مكونات هذه الهوية المتحولة والمتعددة، التي على أساسها تبنى الذاكرة الجماعية لشعب ما. هذه الهوية السردية هي حكايات حياة الشعوب والأمم؛ حكاية الآمال التي أسستها الجماعات وشكلتها عمليات تأويل مستمرة للوقائع التاريخية. إن ذاكرة شعب ما محكومة بهذه الهوية السردية، التي تشتغل على الماضي، ومحكومة، أيضاً، بالوعود المفتوحة على المستقبل، والتي ترنو الجماعة (الشعب) دائماً إلى تحقيقها وإنجازها.

تعددت بعد ذلك البحوث والدراسات ومن أبرزها «التاريخ والذاكرة» لجاك لوغوف[٣٩]، و«أماكن الذاكرة» التي شارك فيها عدة باحثين تحت إشراف بيير نورا[٤٠]، و«الذاكرة والتاريخ والنسيان» للفيلسوف بول ريكور[٤١] الذي ظهر معه مفهوم «الهوية السردي» (Identité Narrative) لأول مرة في خاتمة كتابه **الزمن والسرد** (١٩٨٥)[٤٢] في إطار التفكير الفلسفي بعلاقة الذاكرة بالتاريخ وبالمتخيل، بحثاً عن سياق عملي تتعرف من خلاله الذات إلى نفسها. هذه الهوية السردية التي ينظر إليها هنا «كمقولة للممارسة» والتجربة المعاشة، دفعت الباحثين إلى التمييز بين صنفين أساسيين من الذاكرة، ذاكرة جماعية وذاكرة تاريخية، أي بين الذاكرة والتاريخ. وهما مفهومان مختلفان في تصور الوقائع، لكنهما يتكاملان في تفسيرها. فالذاكرة تمثل ما تبقى من الماضي في أذهان الناس أو ما يتصورونه بخصوص هذا الماضي. هي إذاً موروث ذهني، ومجموعة ذكريات تغذي التمثلات الجمعية. ولذلك تبقى مجرد صورة، غالباً ما تغلب عليها القداسة، كصورة بعض القادة الدينيين والسياسيين، وهي غالباً ما تختلط بالخيال. كما تتميز الذاكرة بمجموعة من الخصائص، في طليعتها تعدد المرجعية على مستوى الأفراد والجماعات، إذ هناك من الذاكرات بقدر ما هناك من الجماعات، وتتميز الذاكرة أيضا بالشفهية، الجاذبية، كما بالانتقائية، والاحتفالية. ولذلك، يمتزج تخليد الماضي بالاحتفال بالحاضر، وتزكية مظاهره في معظم الأحيان، كما يظهر في مواسم الأعياد

---

(٣٨) Jens Brockmeier, «Remembering and Forgetting: Narrative as Cultural Memory,» *Culture and Psychology*, vol. 8, no. 1 (2002), p. 9.

(٣٩) Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, collection folio histoire; no. 20 (Paris: Gallimard, 1988).

(٤٠) Pierre Nora, dir., *Les Lieux de Mémoire*, 7 vols. (Paris: La Découverte, 1984-1992).

(٤١) Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Editions du Seuil, 2000).

(٤٢) Paul Ricoeur, *Temps et recit* (Paris: Seuil 1985), tome 3.

والاحتفالات والطقوس الدينية والسياسية لمختلف الجماعات وخاصة الأقليات. ومن جهة أخرى تتداخل الذاكرة مع الذات، وتنتج منها تشوهات متتالية عبر الحكي والتداول، مع مرور الزمن. مع ذلك، تبقى الذاكرة ذات أهمية محورية في بناء الهوية لما تشكله من وعي وصلات حميمية بالوقائع ولحظات إنتاجها وإعادة إنتاجها واستحضارها.

لا يقتصر الأمر حسب ريكور ومقاربته الفلسفية والإبيستيمولوجية على هوية فردية معزولة تنطلق من الصفر المعرفي بل يشمل الهوية الجماعية المشتركة التي تتحدد باللغة والدين والعرق والثقافة والتاريخ والمصير المشترك والتي تتطلب معالجة جدلية بين الأنا والآخر والبحث عن شروط التواصل من منظور الغيرية وعن طريق الاعتراف بالمختلف والمباين والاندماج ضمن هوية مركبة. لذلك يشير إلى مفهوم «**الطبع**» (Le Caractére) بمعنى السمات المميزة للفرد، والتي تشكل «مجموع الاستعدادات الدائمة التي من خلالها نتعرف على شخص ما»[٤٣]، بما يذكرنا بمقولة بيار بورديو عن الهابيتوس، ولكن بمنحى آخر؛ ذلك أن الاستعدادات الدائمة هنا تحيل على التقاليد والعادات التي تعبر عن تاريخية جامدة نافية للجديد، كما تحيل على «أشكال التماهي المكتسبة» (Identifications acquises)؛ أي مجموع القيم والمثل والنماذج والأبطال التي من خلالها يتعرف الشخص إلى نفسه أو المجموعة إلى نفسها[٤٤]. يوظف ريكور فلسفة الزمن التي تحيل على الذاكرة والتاريخ، مركزاً على مفهوم «**الحبكة**» intrigue للتعبير عن هذا الجانب السردي في الكتابة التاريخية والتي من خلالها تتم عمليتان متكاملتان: «**التشكيل**» (La Configuration) وترتيب الوقائع والروايات في أشخاصها وأحداثها من جهة، و«**إعادة التشكيل**» (Refiguration) التي هي أثر الرواية في التجربة المعيشة الحية من جهة ثانية.

هكذا تصبح الحقيقة التاريخية نتاج الجهد التوثيقي والشهادة المتأتية من الماضي. وإذا كان التاريخ بمعنى ما يطمح إلى أن يكون «الوريث العالم للذاكرة»؛ إلا أنه لا يمكن أن يستغني عن العملية السردية بدلالتها المذكورة آنفاً ولا يمكنه اختراق الحد بين الواقع والوهم.

هكذا تتحول الهوية الجماعية في التحليل الريكوري بين السرد والذات، بين الذاكرة والتاريخ، إلى نسيج سردي يشترك الأفراد في حياكته عبر إعادة تشكيل تجاربهم، وإذا تمكن الفرد من الوعي بالتاريخ بواسطة السرد فإن الجماعة تحافظ على بقائها وتمسك تاريخها الفعلي وتشغل ذاكرتها من خلال الاستغراق في القص، بحيث تمثل الحكايات شهادة على الأحداث التأسيسية الكبرى في تاريخ الجماعة (الشعب) بحيث تعكس السرديات طبيعة الشعب وتحافظ على هويته وتكون الجماعة التاريخية قد استمدت هويتها من تلقي النصوص التي أنتجتها بما يتخطى التجارب المتنافرة والتواريخ الصغرى التي عاشتها الذات نحو قصة متماسكة وتاريخ واحد يكسبها قوة وحياة وزخماً يسمح بتحصين الهوية.

---

(٤٣) Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Editions du Seuil, 1990), p. 146.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

يدعو ريكور إلى استبدال الهوية الجوهرية بالهوية السردية وإحلال ذاتية الذات محل التطابق لأنها تتكيف مع هوية متحركة، خلافاً للهوية المجردة لدى المطابق. فالهوية السردية دينامية تشتمل على التغير والتبدل وتسمح للذات بإعادة هيكلة نفسها بما يؤدي إلى تشكيل نمط جديد من الحياة وإنتاجه عبر إعادة تشكيل القصص التي ترويها عن نفسها وقيامها بالتحليل النقدي لسيرتها الذاتية، خلافاً للهوية المجردة لدى المطابق.

أما التاريخ، حسب عبد الله العروي، فهو ليس مجموع الأحداث التي وقعت في الماضي، يرويها المؤرخ كما وصلت إليه، وإنما التاريخ رؤية تركيبية تعتمد على وثائق (شواهد) عديدة، ويصبح الماضي تبعاً لذلك عبارة عن عملية استنتاجية لا تقف عند حدود الملاحظة، بل تقوم على المعالجة المنهجية، وعلى الموضوعية، وعلى النسبية. إنه «ترتيب للماضي»، كما قال لوسيان فيفر، وأعاد قوله جاك لوغوف. إنه أيضاً «بناء إشكالي» لهذا الماضي، انطلاقاً من «عملية فكرية تشتغل بالتحليل والنقد». هذا الترتيب، أو هذا البناء الإشكالي، يمر بإقامة البرهان الوثائقي، ومن ثم بالتفسير والفهم، وصولاً إلى لحظة الكتابة، وهذه الأخيرة هي التي تُبرز بقوة الاستعصاءات الكبرى للذاكرة، «استعصاء تمثيل شيء غائب وقع سابقاً، واستعصاء ممارسة مكرسة للاستذكار النشط للماضي والتي يرفعها التاريخ إلى مستوى «إعادة بناء وتشكيل»، حسب بول ريكور، وهو ما يفتح الباب للأسطوغرافيا[٤٥] حسب العروي والتي يخصص لها في كتابه عدة فصول. ولذلك، تبقى الذاكرة الجمعية أكثر وقعاً من التاريخ، بالقياس إلى درجات تأثيرها في أوساط عامة الناس، وما تمثله بالنسبة إليهم من أحكام مسبقة موروثة جيلاً عن جيل. لقد لاحظ بيير نورا، مثلاً، كيف أن خزانات من الكتب حول بطلان العنصرية لم تتمكن من التغلب على الأحكام العنصرية المسبقة. وإذا قِسنا هذه الملاحظة على موضوعات أخرى، في مجتمع مثل مجتمعنا، تخص الانتماء السياسي، أو الديني، أو الجنسي، فإن الأمر لن يختلف كثيراً.

من جهة أخرى، تقترن الذاكرة بالنسيان، فالشعوب تحتفل بمناسبات معينة وتخلِّد قادة محددين، وتتجاهل وقائع وقادة آخرين، هنا تبدو الذاكرة «كتنظيم للنسيان». كما لاحظ ذلك بول ريكور في معرض حديثه عن نظام فيشي في فرنسا إبان الحرب العالمية الثانية، النسيان في هذه الحالة لا يحيل بالضرورة على خلل في الذاكرة، أو على فشل في إعادة البناء، بقدر ما يشكل نجاحاً لرقابة ضرورية للاستقرار وتجانس التمثل الذاتي للفرد أو الجماعة. في الحصيلة تبقى الذاكرة الجمعية هي «الماضي النشط الذي يكون هوياتنا، وفي الذاكرات الجمعية للأمم يتم تخليق التواريخ الخاصة بها وتأويلاتها لذواتها. فالأمم ليست «مُتخيلة» فحسب، بل هي أيضاً مجتمعات تأويلية، ويتعين أن تعيد سرد ماضيها وحاضرها ومستقبلها بلا انقطاع كدولة وطنية في عالم يتشكل من دول. ومن

---

(٤٥) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ: ١ ـ الألفاظ والمذهب؛ ٢ ـ المفاهيم والأصول (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢). والأسطوغرافيا تعني بالمعنى الضيق، مجموع النتائج التي توصل إليها الدارسون للكتابات التقليدية كالحوليات والمذكرات والطبقات والسير...

جنوب أفريقيا ما بعد الأبارتايد (Apartheid)[٤٦] إلى أوروبا الشرقية ما بعد الشيوعية إلى الوطن العربي بعد الحرب العالمية الأولى أدّت، السروريات القومية والوطنية والسياسية دوراً في تشكيل المشروعات الهوياتية القادرة على الفعل السياسي وتأسيس تمثيلات تأويلية تقدمية للتاريخ القريب، وكذلك محافظة في آن معاً. وعملية تخليق سرديات سياسية رسمية عادة ما توجه أو تصحب العملية السياسية وتساند مشروعات الهوية الوطنية، وفي الحصيلة[٤٧]:

١ ـ هناك سردية الأمة العامة والموروثة كما تُروى وتعاد روايتها في التواريخ القومية والآداب ووسائل الإعلام والثقافة الشعبية، ويتم نقلها وتلقينها وتقديمها بأساليب متنوعة عبر مجموعة قصص وصور ومشاهد وسيناريوهات وحوادث تاريخية ورموز وطقوس قومية ترمز إلى أو تمثّل التجارب المشتركة والمآسي والانتصارات والويلات التي تعطي لكل حدث وواقعة معنى ودلالة وتضفي على الأمة معنى بصفتها «جماعة متخيّلة»، نرى أنفسنا جزءاً منها، نتشارك في وقائعها. تضفي هذه السردية مغزى وأهمية على وجودنا الرتيب بربط حيواتنا اليومية بالمصير القومي الذي سبق وجودنا وسوف يبقى بعد مماتنا. تؤلف هذه العناصر الخيوط التي تجمعنا بصورة خفية وتربطنا بالماضي.

٢ ـ يتم التركيز على الأصول والاستمرارية والتقليد والزمن اللامحدود. وتتمثل الهوية القومية كهوية ذات طابع أوّلي يوجد في حالة سبات، وإنما حاضرٌ دائماً ليستيقظ من نومه (بعث، صحوة، نهضة..) ليستأنف وجوده، بل مسيرته التاريخية. تبقى المكونات الجوهرية للشخصية القومية ثابتة عبر جميع تقلّبات التاريخ. إنها موجودة منذ الولادة، موحّدة ومتواصلة و«لا تتغير» عبر جميع التغيرات، إنها أبدية.

٣ ـ الاستراتيجية الخطابية الثالثة تتمثل بما سمّاه هوبزباوم ورنجر ابتكار التقليد: «إن التقاليد التي تبدو أو تدّعي أنها قديمة هي غالباً ما تكون حديثة العهد من حيث الأصل وأحياناً مبتكرة...» يعني «التقليد المبتكر» مجموعة ممارسات، ... ذات طابع طقسي أو رمزي، تسعى لتلقين قيم ومعايير سلوكيات محددة عبر التكرار، الأمر الذي يفترض أوتوماتيكياً الاستمرارية مع ماضٍ مناسب وتاريخي[٤٨].

٤ ـ مثال رابع على سردية الثقافة القومية يتعلق بالأسطورة التأسيسية: إنها قصة تجد موضوعاً لأصل الأمة والشعب والشخصية القومية في زمن بعيد، بحيث يتم اللجوء إلى البعد «الأسطوري» لا «الحقيقي». تعين أساطير البداية أيضاً على مساعدة الجماعات في التفكير والتعبير عن شعورها بتعابير قابلة للإدراك. وتقدم هذه الأساطير سردية يتم بواسطتها إمكان بناء تاريخ بديل أو سردية مضادة (أسطورة شعب الله المختار).

---

(٤٦) نظام الفصل العنصري.

(٤٧) تيليغا، علم النفس السياسي: رؤية نقدية، ص ١٤٩.

(٤٨) إريك هوبزباوم وتيرينس رينجر، اختراع التقاليد: دراسة في نشأة التقاليد ودوافعها وتطوراتها، ترجمة أحمد لطفي (أبو ظبي: دار الكتب الوطنية؛ هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، ٢٠١٣)، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٩.

٥ ـ في الغالب تقوم أيضاً الهوية القومية رمزياً على فكرة قوامها وجود شعب أو جمهور نقي وأصلي. لكن وقائع التطور القومي تبيّن أنه نادراً ما يكون هذا الجمهور الأولي هو الذي يستمر أو يمارس السلطة.

إذاً، ليس خطاب الثقافة القومية حديثاً كما يبدو للعيان؛ فهو يبني هويات تتموضع بصورة ملتبسة بين الماضي والمستقبل. فمن جهة تتحكم به تجربة العودة باتجاه نكوصي إلى الأمجاد السالفة والاندفاع للمضي إلى الأمام نحو الحداثة. أحياناً تفضي الوقائع والتجارب إلى إغراء الثقافات القومية لإعادة عقارب الساعة إلى الوراء، وللتراجع بصورة دفاعية إلى ذاك «الزمن الضائع»، حين كانت الأمة عظيمة، وهذا هو العنصر النكوصي الذي ينطوي على مفارقة تاريخية في السردية القومية الثقافية. لكن غالباً ما تخفي هذه العودة إلى الماضي بالذات صراعاً لحشد «الجماعة» من أجل تطهير صفوفها وإقصاء «الآخرين» الذي يهددون هويتها .

بكلام بسيط، مهما يكن أعضاء المجتمع مختلفين بسبب الطبقة والجندرة أو العرق، فإن الثقافة القومية تسعى لتوحيدهم في هوية ثقافية واحدة وتمثيلهم جميعاً بصفتهم ينتمون إلى العائلة القومية العظيمة نفسها. ولكن، هل الهوية القومية تملك فعلاً تلك الطاقة الموحّدة للجماعة بما يسمح لها أن تلغي أو تلجِم الاختلاف الثقافي؟

تخضع هذه الفكرة للشك والحجة هنا: إن الثقافات القومية لا تدرج جميع أشكال الاختلاف ضمن سرديتها التاريخية المشكِّلة للذاكرة الجمعية، وهي ليست متحررة من لعبة القوة والتسلط، كالانقسامات والتناقضات الداخلية والولاءات المتعاكسة والاختلاف. إذاً عندما نأتي لمعالجة مسألة الهويات القومية المقتلَعة من مكانها، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الطريقة التي تنظر بها الثقافات القومية إلى الاختلافات وكيف تتعامل معها في سعيها لدمجها في هوية واحدة موحّدة.

إن الإحساس بالظلم الاجتماعي يؤدي بأعضاء مجموعة هي ضحية التمييز إلى شعور قوي بالانتماء إلى الجماعة وإلى التماهي بها. وقد يصبح التماهي بهذه الجماعة قوياً لدرجة يصبح معها تضامنهم شرطاً ضرورياً من أجل الحصول على الاعتراف، لذلك يكون التضامن قوياً. ومع هذا يبقى خطر الانتقال من هوية واقعية لكنها مرفوضة، أو لا حظوة لهم فيها، إلى هوية «حصرية» متخيلة يطمحون إليها محفوفاً بالمخاطر ورهانات الصراع. ذلك الصراع يفرض على كل فرد أن يتعرف إلى نفسه من منطق الصراع ذاته وإلّا عومل من قبل أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها معاملة الخائن. يخلق الصراع سجناً هوياتياً يتحدد أفراده في هوية (عرقية ـ طائفية ـ مذهبية ثقافية) يمحو في بعض حالات تضخمه كل الهويات الاجتماعية الأخرى للفرد بصفته فاعلاً اجتماعياً تجمعه بالآخر مصالح مشتركة، في هذه الحالة يمكن أن يتحول الفرد إلى «كائن أداتي» مسيّر بهوية مضادة تفضي إلى إنكار فرديته، وإنكار الآخرين أيضاً.

حينما يحقق المرء هويته العرقية أو الطائفية وحتى الثقافية الموظفة بمغالاة، فهو يسعى تدريجياً إلى التقليل من شأن هويته الفردية الخاصة به بل وحتى إنكارها، بل إن هذا يؤدي بصورة أخرى إلى

اختزال الهوية الاجتماعية في انتماء أُحادي، يحدث بفعل هذا تمركز شديد على الذات الهوياتية. لكن ذلك رغم شدّته لا يلغي وقائع السوسيولوجيا؛ فضمن الطائفة أو الجماعة الثقافية الواحدة ثمة مصالح متضاربة وفئات اجتماعية وطبقية متعددة ومنافسات ونزاعات تجد خطوطاً للمصالح تجمعها مع فئات من خارج جماعتها في كثير من الأحيان، ما يعني أن قنوات التفلت من سجن الهوية المتضخم عديدة، ويمكنها أن تتسع أو تضيق في ظروف محددة، وهي ما تجعل الفرد يكتشف أنه إنسان مشابه للآخرين، وبالتالي تسمح بأن تنضج لديه «هوية إنسانية» وهوية شخصية، لكنها تحتاج إلى بيئة مناسبة وعناصر محفزة لكي تجد طريقها إلى الترسخ والظهور.

طالما بقي الصراع والتنافس والنزاع، بقيت إمكانات التفلت من السجن الهوياتي محدودة وضيقة، إلا أن انحساره وخفوته يفتح آفاقاً جديدة تتيح امكانية اكتشاف الآخر، واكتشاف أنه لا يمكن ببساطة إطاحة الأساس الموضوعي لتنوع المجموعة الاجتماعية، فكما أنه ليس هناك جماعة أو فرد لم يسبق له إلا أن كان حبيس هوية ذات بعد واحد، كذلك ليس هناك هوية ثقافية نقية وصافية وذات بعد واحد، فالهوية تتميز بطابعها التفاعلي الدينامي الذي يمكن أن يخضع لتأويلات واستخدامات مختلفة.

الواقع أن الفرد يدمج في ذاته، بشكل تركيبي، تعددية المرجعيات الخاصة بالهوية المرتبطة بتاريخه. فالهوية الثقافية تحيل إلى مجموعات ثقافية مرجعية لا تتوافق حدودها. والفرد يعي أنه يحمل هوية ذات هندسة متغيرة تبعاً لأبعاد المجموعة التي يرجع إليها في هذه الحالة العلائقية أو تلك. فالفرد، على سبيل المثال، يعرف نفسه تبعاً للحالة، على أنه «مسلم» أو «مسيحي» أو أرمني أو كردي من لبنان حين يكون في أوروبا أو أميركا أو في داخل بلده (أو يكتفي بتعريف أنه لبناني). أو قد يلجأ إلى تعريف ثقافي أوسع (عربي) أو أضيق حين يعرف نفسه بالمنطقة أو المدينة التي ينتمي اليها. وحين يكون حاملاً جنسية أجنبية يتوقف استخدامه للتعريف إلى «الوضع» والحالة، والتي تتعلق بدرجة اندماجه بعناصر الثقافة الجديدة. لكن على الرغم من أن الهوية متعددة الأبعاد فإنها لا تفقد وحدتها.

الفصل السابع

الهوية الثقافية على تخوم العولمة وانقلاب الصورة

من أكثر المسائل التي تثير جدلاً اليوم مسألة الثقافة والهوية؛ نظراً إلى ما طرحته العولمة من تحديات جغرافية وثقافية. لقد أعيدت كتابة كثير من العلوم الاجتماعية استناداً إلى تحليل طريقة اختراق الثقافة ميادين أخرى لم تكن قد طاولتها بالعمق نفسه في السابق.

السؤال المركزي في دراسة العولمة الثقافية اليوم هو: في أي اتجاه تتدفق المعرفة والثقافة؟ هل تتحرك من العالمي إلى المحلي، أم من المحلي إلى العالمي؟ أم أن المسألة أكثر تعقيداً وتعدداً؟ ترتبط الإجابة عن هذا السؤال مباشرة بإشكالية الهوية الثقافية، والتي تثير بعمق مشكلات الولاء والانتماء، وتفرض إعادة تحديد ومفهوم المواطنة وتعريفه من جديد.

قد يكون التدفق المعرفي والثقافي جارياً في كل الاتجاهات في آن واحد. ومما يزيد في تعقيد الصورة أن التنظير في مسألة التغيير الثقافي العالمي يجري أيضاً في كل الاتجاهات، منها ما يركز على المؤشرات ذات القياس العالمي مثل حركة الناس والأشياء من خلال تكنولوجيا الاتصال واللغة وصناعات وسائل الإعلام واكتساح أنماط من الموضة واللباس والغذاء وغيرها..، أو على مستويات أخرى وأدنى تعطي اهتماماً خاصاً لبروز الثقافات المحلية في وجه «العولمية»، وإبراز كيفية تأويل هذه العمليات، وكيف تقاوم وتنتظم ويعاد تشكيلها من الأسفل. حاول كثيرون ممن عملوا في هذا المجال برهنة أن العمليات الثقافية المحلية والعالمية تتفاعل بطرق عديدة في أماكن مختلفة لإعطاء نتائج ذات «معنى» أو نتائج «هجينة».

من الأمور المركزية في عمل الباحثين في سوسيولوجيا المعرفة والثقافة اليوم على سبيل المثال، دراسة كيف تؤثر العولمة في الإنتاج والاستهلاك الثقافيين؟ وكيف يؤثر هذا بدوره في إحساس الناس بالهوية الثقافية؟ وكيف ينعكس بالتالي على انتماءاتهم وولاءاتهم الوطنية وبخاصة في المجتمعات المتنوعة؟ والواقع أن أساليب التفاعل الثقافي المختلفة تتأثر بمجموعة عناصر متغيرة عبر الزمن، حيث يمكن للابتكارات وتطور التكنولوجيا الجديدة والمفاهيم الفلسفية والمعرفية الجديدة أن تسهم في تحول الثقافات. قد تشمل التأثيرات الخارجية الاستعمار والتجارة والتسويق

والسياحة. في الواقع هناك غموض بين ما يأتي من «الخارج» وما يأتي من «الداخل»[1]. الإشكالية في فهم التحوّل الثقافي وأساليبه اليوم هي التمييز بين الداخلي والخارجي وهي قد أصبحت إشكالية كبيرة بسبب العولمة.

لا شك في أن انتشار الثقافة من مكان إلى آخر، وما يرافقه من عمليات، ليس ظاهرة حديثة. فقديماً تميزت بعض الحضارات بكونها مراكز ثقافية أساسية في العالم، وهو ما حدا بمنظّري الاتجاه الانتشاري على إطلاق تعبير «**الموقد الثقافي**» على الموقع، أو المنطقة، التي أصبحت مصدراً غنياً للصفات، والمعاني المشتركة، والأفكار، والمعايير التي تتدفق إلى أكثر من مكان[2]. والواقع أنه يرجع الفضل إلى المدرسة الانتشارية في طرح فكرة تعدد الثقافات وتنوعها والنسبية الثقافية والتي أصبحت منذ ذلك الحين من المفاهيم الرئيسية في التنظير الأنتروبولوجي.

إن انتشار المعاني المشتركة والأفكار والمعايير الثقافية من خلال أقنية ومجالات واسعة للتفاعل والتدفقات يؤدي إلى وجود «مواقد ثقافية» غير محددة في مجالات معينة. يمكن القول اليوم إن «الموقد الثقافي» للعولمة هو شبكة مدن العالم حيث تهيمن الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا. لكن الثقافات حين تنتقل أو تنتشر في فضاء حقيقي أو فضاء إلكتروني، ستتفاعل لا محالة مع ثقافات أخرى.

ما الذي سيحدث حينها؟ يمكن تصور خطوط ممتدة تخضع للتداخل تشتغل فيها ديناميات التفاعل الثقافي بثلاث طرائق:

ـ **الاستيعاب** وهو يحدث عندما تتغير ثقافة ما تماماً، وتفقد صفاتها الأصلية، بسبب اندراجها في معطيات ثقافية مهيمنة، والنتيجة السوسيولوجية لهذه العملية هي التجانس الثقافي.

ـ **التثاقف** وهو عملية تحدث عندما تتخذ مجموعة ما صفات الآخرين، بينما تحتفظ ببعض صفاتها. والنتيجة السوسيولوجية لهذه العملية هي العولمة ـ المتكيفّة محلياً أو «**الهجينة**» والمتميزة بأنماط غير متكيفة.

ـ **القطيعة** وهي تحدث حينما تحاول ثقافة ما إثبات أصالتها وخصوصيتها، ومقاومة ما تعتقد أنه تهديد حقيقي أو مدرك من ثقافة أخرى. والنتيجة السوسيولوجية لهذه العملية هي عدم التجانس والمعبر عنه بأنماط على شكل «فسيفساء» تحاول التحصن بهويات وخصوصيات ثقافية.

قد يبدو للوهلة الأولى أنه لا يمكن فهم دينامية الحركة بين الثقافات بدون الارتكاز على مفهوم واضح للثقافة. لكن الأمر ليس بهذه البساطة على الإطلاق. ففي حالات الاتصال بين المجموعات الاجتماعية يمكن لمفهوم الثقافة أن يستعمل في سياقات عدة، فهو قد يطرح للتعبير عن الخصوصية

---

(١) ورويك موراي، **جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية**، ترجمة سعيد منتاق عالم المعرفة؛ العدد ٣٩٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣)، ص ٢٧١.

(٢) حسين فهيم، **قصة الأنثربولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان**، عالم المعرفة؛ العدد ٩٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦)، ص ١٦٣.

وبما يخدم آلية القطيعة، أو يُستعمل كنتاج بما يخدم آلية الاستيعاب، أو يوظَّف كرهان يتم تشغيله في مسارات المثاقفة. لهذه الأسباب ازداد الاهتمام بالدراسات البينثقافية[٣] (Intercultural) استناداً إلى منظور يقيم علاقات منهجية بين عدة علوم، وفي ميادين سوسيولوجية متنوعة، أثرت فيها التطورات الثقافية والتكنولوجية الهائلة، فضلاً عن عملية تعميم الاتصال بين المجتمعات الإنسانية، والتي يترافق معها مسألة تأكيد الهوية الثقافية، وهي ليست مقتصرة على إبراز السمات الثقافية للذين يحملونها، بل تتجه نحو تصعيد هذه الميزات إلى حد التمثل الكامل لمعانيها والمشاركة الجماعية في رمزيتها.

إن أهم ما في هذه العملية الدينامية النفسية الاجتماعية يتمثل بإعادة ترتيب منظومة الولاءات، والأنظمة الرمزية، والمرجعية، عند التقاء الفاعلين الاجتماعيين من حاملي الثقافات المتمايزة و/أو المتنافسة، الأمر الذي يؤدي إلى بلبلة اليقينيات المستقرة، وتحريكها بطريقة غير مسبوقة، وربما غير متوقعة. على وقع هذه التفاعلات يعاد تشكيل الهوية الفردية، والهوية الجماعية للفاعلين الاجتماعيين، بل يعاد إنتاجها، وهي عملية لا بد منها، لكنها تكون قيد التشكل والاختبار والمفاوضة، الأمر الذي يسمح بخلق تفاهمات وتسويات، وهو ما يؤدي عملياً إلى ما يصفه تاجفيل (Tajfel) ببناء «**استراتيجيات في الهوية**»، تتيح للأفراد كما للجماعات بناء مساحات ومسارات متجددة، تسمح من جهة بالتكيف مع المحيط، ومن جهة أخرى بإضفاء معنى على وجود الفرد والجماعة، وممارستها في هذا المحيط[٤].

يعود قسم كبير من الخلاف حول مفهوم الهوية إلى الخلفية النظرية للباحثين في الموضوعات المتعلقة بالهوية والشخصية والثقافة، ذلك أن الإطار النظري التحليلي الذي يعتمد علم النفس أو علم الأناسة أو علم الاجتماع غير كاف بمفرده لتقديم نموذج تفسيري متكامل لظاهرة تتداخل فيها عناصر شتى ومستويات متعددة من التأثير تعود في أصولها إلى حقول اجتماعية وإنسانية متنوعة، وهو ما يفرض منهجياً المقاربة المتعددة الاختصاصات (Interdisciplinarité) والتي دافع عنها كثيراً وتبناها الفيلسوف الفرنسي إدغار موران (Edgar Morin) وشاع استخدامها نظرياً وتطبيقياً في مجال الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية[٥].

---

(٣) مصطلح معرّب ومتداول حديثاً في الأدب السوسيولوجي ويعني دراسات الاتصال بين عدة ثقافات، وقد استخدم بداية مصطلح (Cross-Cultural) العبر ـ ثقافية على يد عالم الاجتماع جورج موردوك (George Murdock) بعد دراسات أظهرت الفروق الثقافية بين المجتمعات، إلى أن شاع استخدام هذا المصطلح الذي يتم تعريبه بالدراسات «البينثقافية» أو «البين ـ ثقافية».

(٤) Geneviève Vinsonneau, *L'identité culturelle*, collection U. Série Psychologie (Paris: Armand Colin, 2002), p. 25.

(٥) ترتبط هذه المنهجية المتعددة التخصصات بجان بول روسيبر (Jean-Paul Resweber) وذلك منذ سنة ١٩٨١ مع صدور كتاب المنهجية المتعددة الاختصاصات (*La Méthode interdisciplinaire*) وبعدها تعددت المصطلحات المتعلقة بهذا المفهوم بعد شيوع استخدامه منها منهجية الاستدماجية (Interdisciplinarité intégratrice) إلى جانب مصطلحات أخرى مثل (Multidisciplinarité) و(Pluridisciplinarité).

إن اعتماد هذه المقاربة المنهجية المتعددة يعني التسليم بالترابط العلائقي بين الحقول التي تتشكل فيها الهوية ويتحرك فيها الفاعل الاجتماعي. فالخصائص التي يكتسبها الفرد في علاقته بجماعة الانتماء والتي تميزه عن الأفراد الآخرين، لا تتكون مصادفة، أو في لحظة تاريخية ما، بل تتجمع عناصرها وتطبع الجماعة بطابعها على مدار التاريخ من خلال تراثها ومن خلال أسلوب حياتها ونمط عيشها، فيتجلى ذلك بتعبيرات خارجية وسلوكيات ظاهرة كالعادات والتقاليد والرموز واللهجة واللغة. أهم مكونات الهوية هي تلك التي تنتقل بالوراثة داخل الجماعة، وتظل محتفظة بوجودها وحيويتها. عملياً، من الصعب تفكيك ذلك الارتباط القوي ما بين هوية الفرد وهوية الجماعة، ثمة ميكانيزمات طبيعية تقوي ذلك الترابط على مستويات عدة؛ فالتنشئة الاجتماعية تفعل فعلها بربط الهوية الفردية بالهوية الجماعية وتعزز الشعور بالانتماء إلى الجماعة داخل الفرد، بالإضافة إلى تحقيقها لقابلية نفسية اجتماعية داخل الفرد، وظيفتها دفع هذا الأخير إلى التماثل والتطابق والتكيف مع منظومة القيم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية والدينية في المجتمع.

تتقوى هذه النزعة حين تتحول إلى حركات احتجاجية إما في مواجهة تهديد من هويات محلية متعارضة معها وإما في مواجهة تهديد من هويات أو ثقافات خارجية. بهذا المعنى ترتبط الهوية بالفرد أو الجماعة بنيوياً، فهي عند الفرد «التعبير الصادق عن ذاتيته النفسية المستقلة» التي تميزه عما عداه من آخرين في محيطه، لكن هوية الجماعة تعيد تشكيل هوية الفرد بطريقة أكثر فاعلية وقوة في حالتين: **الأولى**، تتمثل بالتهديد الخارجي وهذا ما نلمسه اليوم في ما يسمى تحديات العولمة أو صراع الحضارات وبروز الخصوصيات الثقافية؛ والثانية، تتمثل بالوعي بالهوية، ذلك أن الجماعة يتضاعف تأثيرها في الأفراد إذا تطابقت الهوية مع مجالها الحضاري، أما إذا تعرضت الجماعة إلى تغيرات طاولت مجالها الحيوي والجغرافي وأدى بها ذلك إلى التشتت والتهجير، فإن هذا الواقع يضعها أمام خطر التشتت الثقافي أيضاً ما لم تُفعَّل دينامية الوعي بالهوية والانتماء إلى الجماعة.

منذ بدايات القرن العشرين وهناك اهتمام بالغ بمسألة الهوية الثقافية؛ إذ أزيلت من الوجود دول، وطمست هويات ثقافية، وتم تفكيك ما كان قائماً إلى كيانات صغيرة أو دمج بعضها في كيانات كبيرة، تلتها في ما بعد السنوات التي شهدت الحرب الباردة التي حاولت إدخال تغيرات مثيرة في هويات الشعوب ورموزها وفي إعادة تشكيلها على خطوط أيديولوجية وثقافية مصطنعة أريد لها أن تكون بديلاً من وقائع التاريخ والجغرافيا.

تفاقمت أزمة الهوية أكثر في عالم اليوم، وبخاصة في العالم الثالث، وأصبحنا أمام ظاهرة يطلق عليها برتراند بادي «أثننة» العالم[٦]؛ فالعالم يشهد اليوم حالة فيها تناقض يبدو ظاهرياً، فمن جانب

(٦) برتراند بادي وماري كلود سموت، **انقلاب العالم: سوسيولوجيا المسرح الدولي**، ترجمة سوزان خليل (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٨)، ص ٩.

تتعرض ثوابت الهويات في كل مكان للزعزعة والتفكيك (Fragmentation) حيث يجري إخراج الإنسان من يقينيته وذاتيته وكينونته، وربطه إلى عصر العولمة الذي تذوب فيه كل الخصوصيات، في ظل انفجار وسائل التكنولوجيا والتواصل الاجتماعي، ومن جانب آخر تنبثق هويات كان يعتقد أنها تلاشت؛ هويات كانت كامنة وخصوصاً في مجتمعات فقيرة وضعيفة وجدت فيها الهوية العرقية أو الطائفية أو المذهبية الملاذ الأخير الذي يحفظ لها حصانتها ويحول دون ذوبانها بعد انهيار الأيديولوجيا اليوم. لقد انقلبت إحدى أدوات العولمة في آليات اشتغالها ضدها، وأصبح خطاب الخصوصية الثقافية والهوية القومية يشكل مدخلاً أيديولوجياً تحتمي به الجماعات الاجتماعية المهمَّشة لتحصين نفسها والدفاع عن مصالحها في مواجهة الآخر. والوطن العربي اليوم يشهد تحولات ملموسة في هذا المجال في العراق والسودان والجزائر وسورية والمغرب.

أولاً: الثقافة... باعتبارها نماذج بانية لأشكال الهوية ومحتوياتها

إن إشكالية «المصدر» تبقى محطة مولدة للتوتر الثقافي، ذلك أن الأسئلة الصعبة التي تفتش عن مصدر الثقافة أمِنَ التاريخ تأتي أم من المجتمع؟ أم من عمليات التفاعل البينية؟ هل يكتسب الإنسان ثقافته أم ينتجها أم يعيد إنتاجها ويعدلها ويضيف إليها؟ وبغض النظر عن طبيعة التنظيرات حول هذا الأمر؛ فقد ترسخت بعض القناعات نتيجة إرث ثقافي متراكم يربط بقوة مفهوم الثقافة بجوهرها وكليتها بأشكال الهوية ومحتوياتها. يعود الفضل بذلك إلى دراسات «الشخصية والثقافة»[7] التي انشغلت في إخراج أنماط ثقافية وسمات يتم استبطانها وإعادة إنتاجها من خلال التصرفات والإدراكات والنتاجات النفسية ـ العاطفية بحيث تتركب **«شخصية أساسية»** تتشكل داخل ثقافة ما، الأمر الذي يُكسب الأفراد «ذهنية مشتركة» ومميزة لهذه الثقافة، بحيث يتم تفصيل أنماط محددة ومعايير بحد ذاتها. وفق هذا التصور تتسلل الثقافة ممتزجة مع نموذج مرجعي أو مثال إلى كل أنظمة المجتمع الأساسية، مدخلة إليها المعنى والتماسك، من خلال المعايير التي تعممها وتنمّطها، وبهذه الطريقة تعمل بشكل إجمالي على مستوى العناصر المؤسسة للنسق بكامله.

لا شك في أن تعريفنا الثقافة يحكم تصوّرنا للهوية الثقافية؛ ذلك أن اعتبار الثقافة ميراثاً لا سبيل إلى الإفلات منه، يقود إلى نتائج عدة، أولها يتمثل باعتبار الفرد لا يعرف إلا بثقافة نهائية تطبعه بسمات وصفات تكاد لا تنمحي ولا تذوب ولا تتحول، في هذه الحالة تصبح مرجعية الهوية الثقافية بالضرورة مرتبطة بشكل نهائي بالجماعة الأصلية التي ينتمي إليها الفرد. ومعها يكون الأصل والجذور والنسب كمتغيرات أساسية على ضوئها يتم التصنيف الهوياتي الذي يعرَف كل فرد بصفات أكيدة وأصلية. يمكن أن يؤدي مثل هذا التصور الوراثي إلى حصر الهوية وحبسها في

---

(٧) والتي بدأت مع سابير وبواس وروث بينديكت، وانخرط في هذا التيار مارغريت ميد ولينتون كاردينر، انظر في هذا المجال: عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٤٠.

الإرث الجيني والانتماءات الأولية. يحيل هذا النوع من التصور الإثني ـ الثقافي إلى متغير الانتماء على الجماعة الأولية باعتباره الأكثر تأثيراً بين كل الانتماءات الاجتماعية وفيه تنعقد الصلات الأكثر تحديداً وعمقاً لأنها مؤسسة في الغالب على نسب وأصل سلالي مشترك، تصبح الهوية هنا خاصية ماهوية ملازمة للمجموعة لأنها تنقل داخلها وبواسطتها، ومعها يكون التماهي تلقائياً وتاماً. في المقابل ينتقل التشديد في المقاربة الثقافية من متغير الميراث البيولوجي إلى الميراث الثقافي الذي يعتبر أن الفرد محدد بتنشئته الاجتماعية ضمن مجموعته الثقافية؛ فالسيرورات الأولية لعملية إدماج الفرد في الثقافة تؤدي إلى استبطان النماذج الثقافية التي تفرض عليه بصورة كاملة بما يؤدي إلى تكيّفه الاجتماعي الضامن لاكتسابه هوية ثقافية موروثة، هي بدورها تضمن الحفاظ على الثقافة ونقلها إلى الاجيال اللاحقة بحيث تتحول الهوية بسهولة إلى مماثلة تعمل بنمط سكوني محدد مسبقاً[٨].

تصل هذه المقاربة من الناحية العملية إلى النتيجة ذاتها التي تحصلت مع المقاربة الوراثية العرقية، إذ يحمل الفرد بالنتيجة على استبطان النماذج الثقافية التي تفرض عليه بصورة كاملة لا تتيح له الخروج عليها، ولا يمكنه بضوئها إلا التماهي مع جماعته الأصلية. في الحالتين، تبدو الهوية سابقة على وجود الفرد، وبالتالي يمكن معها وضع صفات يفترض أنها تميز حامل الهوية الجماعية من طريق ما يسميه البعض «الثوابت الثقافية» التي تستنبط بصفتها متغيرات أساسية وجوهرية، محددة لهوية الجماعة بشكل شبه نهائي.

عملياً، لا يمكن اختزال المجتمعات بسهولة إلى مماثلة بسيطة على هذه الصورة أو تلك، ولا يمكن القيام بتنميط الهوية على شكل قوالب وسمات محددة مسبقاً، لأنها ليست جامدة أولاً، وتعترضها ديناميات التغيير وصراعاته ثانياً. كما إن الهوية تتشكل مكوناتها في السياق الاجتماعي وتتغذى من معطياته حيث ينتمي إليه الفرد بصفته «فاعلاً اجتماعياً»، وليس متلقياً سلبياً، أو ماهية صمّاء، فهو يتعامل مع أنواع عديدة متشابهة من العضوية والانتماء والتفاعل في إطار المواطنة (أحزاب، جمعيات، نقابات... أو في إطار المهنة أو الطبقة أو النوع الجنسي)؛ ما يعني تعدد الانتماءات والولاءات والارتباطات التي يمكن أن تتعارض أو تتفاعل في سياقات معينة مع إعطاء الأولوية لمتغير العرق أو الدين أو الطائفة أو المذهب أو القبيلة. وبالتالي، فالمقاربة التي تبني مفهوم الهوية الثقافية على متغير وحيد يتمثل بـ «الإرث الثقافي» أو «العرقي»، تحددها ضمن شروط مرسومة مسبقاً للسمات والأنماط والتصرفات، والمعايير الفردية والجماعية، بحيث تصبح أداة «وصم» تحدد مواصفات لصيقة بحاملي الهوية والجماعة الثقافية التي ينشؤون فيها بشكل نهائي.

---

(٨) دنيس كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب، سلسلة علوم إنسانية واجتماعية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧)، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

تبدو الهوية الثقافية وفق هذه المقاربة مالكة لنصاب الإرث ولخاصية انتقاله من خلال السيرورات الأولية لعمليات التنشئة الاجتماعية وإدماج الفرد وتكيفّه الاجتماعي، بحيث تتحول الهوية بسهولة إلى مماثلة تعمل بنمطية شبه وراثية.

في الواقع إذا نظرنا إلى الهوية على هذا النحو فإنها تبدو كمعطى مستقل وجوهر قابل للتطور بمعزل عن سلطة الفرد أو المجموع. لقد لاقت هذه المقاربات نقداً شديداً، تماماً كما نالت نصيبها من النقد قبلها المقاربة ـ العرقية الثقافية التي ترى أن الهوية هي أول الانتماءات وأكثرها جوهرية؛ ففيها تنعقد أكثر الروابط تحديداً، وفي كنفها يتم تقاسم أعمق المشاعر والتضامنات وأكثرها قدرة على تحديد هيكل الجماعة. في مثل هذه المقاربات تبدو الهوية الثقافية ملكية أساسية لازمة تقوم الجماعة بتوريثها ونقلها ويكون اكتسابها كتحصيل حاصل لأن الأمر يبدأ به[٩].

ثانياً: العنصرية الثقافية... انقلاب الصورة والمضمون الواحد

من جملة الأشياء التي طرأ عليها تبديل في عالم القرن الحادي والعشرين، مفهوم التفوّق والعنصرية، حيث يحلو للبعض القول إن زوال قوانين الفصل العنصري (الأبارتهايد) في جنوب أفريقيا، آخر المعاقل العنصرية الغربية، قد أنهى وإلى الأبد أبشع أنواع الاستغلال والاستعباد.

لكن يتضح أن العنصرية لا تبدو متراجعة إلّا لأن صيغتها ومنظومتها قد تغيرت من منظومة تقوم على العرق (البيولوجيا) إلى أخرى مرتكزة على (الثقافة). ترتكز الأولى على إبراز الاختلافات الحيوية (البيولوجية) بين الأعراق حيث يقف الدم والمورّثات (الجينات) خلف إشكال التباين والتمييز في لون البشرة كمضمون حقيقي للاختلاف العرقي. وبالتالي فالشعوب الأخرى المضطهدة والمختلفة باللون، تعتبر بصورة أو بأخرى من طينة أقل إنسانية. تقوم هذه المنظومة الفكرية على خلل أبدي غير قابل للتغيير، وتستند إلى متغير طبيعي ثابت يعمد إلى تأبيد النزعة العنصرية. حينها كانت النزعة المضادة للعنصرية التي قامت في الغرب ردّاً على هذا الموقف العنصري ترفض فكرة التمييز العرقي وتردّ الاختلاف بين الأعراق إلى فروق تؤسسها قوى اجتماعية وثقافية. تلك هي عنصرية ما قبل الألفية الثانية والمنطق المضاد لها والذي أثبت تفوّقه وإنسانيته.

إلّا أن عنصرية القرن الحادي والعشرين مختلفة من حيث المفهوم والمدلول؛ فهي تعبّر عن نفسها من خلال منظومة جديدة تتأسس تحت أعيننا معتمدة مفاتيح مفهومية جديدة لإعادة إنتاج الكراهية والخوف والتفوّق والاستعلاء الغربي من جديد.

تقر هذه المنظومة العنصرية الجديدة بأن الأعراق لا تؤلف متغيراً ثابتاً طبيعياً ودائماً للتباين بين البشر والتمييز بينهم، وتعترف بأنه لا مبرر أخلاقياً للعزل والفصل والتصنيف على أساسها وبأن الطبيعة يتعذّر فصلها إلى أعراق دنيا وعليا. وهي تسلِّم أيضاً بأن سلوك الأفراد وقابلياتهم أو

(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

ملكاتهم ليست نتاج دمائهم وموّرثاتهم (جيناتهم)، بل هي مترتبة على انتمائهم إلى «ثقافات مختلفة محددة تاريخياً. وبالتالي، فالتباينات ليست ثابتة وغير قابلة للتغيير؛ بل هي آثار مترتبة على التاريخ الاجتماعي. تكاد مقولات عنصرية القرن الحادي والعشرين تقول الكلام نفسه الذي كانت تقوله حركات معاداة العنصرية التي نشأت في القرن العشرين، وهذا ما يمكّن أيديولوجيا الهيمنة الغربية من أن «تتقنّع» وتقدم نفسها وكأنها بريئة تماماً من العنصرية.

يطلق إيتيان باليبار على عنصرية القرن الحادي والعشرين الجديدة اسم «العنصرية التفاضلية»، عنصرية دونما عنصر أو عرق، بحيث يجري تمكين «الثقافة» من الاضطلاع بالدور الذي كانت البنية الحيوية (البيولوجيا) ممثلة بالأعراق والإثنيات تضطلع به. ليس الموقف (الثقافي) كنظرية تباين وتراتب اجتماعي أقل «جوهرية» من نظيره العرقي (البيولوجي)، وهو يؤدي عملياً إلى إرساء أساس نظري لا يقل رسوخاً لعملية الفصل والعزل العنصريين[10]. وهذا ما يجعل جدار الفصل العنصري الذي تبنّته إسرائيل لعزل الفلسطينيين وفصلهم، مفهوماً ومقبولاً في أميركا؛ إذ إن العنصرية الجديدة «الحضاراتية» والثقافية هي نظرية عزل وفصل بقدر ما هي نظرية ترتيب أو تسلسل. إنها تعتمد على الإقصاء وتعمد دوماً إلى إلباس ثوب «الآخر» لشخص أو جماعة معينة.

الهوية العنصرية القديمة مرتاحة الضمير، فليس ثمة أي خارج؛ ليس ثمة أناس على الضفة الأخرى، وبالتالي ما من أحد يجري استبعاده. لكنها بمنظومتها الثقافية الجديدة عاجزة عن طرح أي أوجه اختلاف جوهرية بين أعراق البشر؛ لذا فهي غير قادرة على الانطلاق من أي إقصاء أو استئصال للآخر. إنها عنصرية قلقة، مضمرة ومشبعة بشعور التفوّق الأبيض الذي يميل إلى ممارسة تفوّقه عبر المبادرة إلى التعامل أولاً مع «الآخر»، وصولاً إلى إخضاع أوجه التباين وفقاً لدرجات الانحراف عن مركز الحضارة الغربية. لم يعد الاختلاف والترتيب العنصري مسجلاً في القانون. والعنصرية التفاضلية الجديدة لا تبادر إلى طرح التباينات العرقية كاختلاف في الطبيعة، بل تسوقها دائماً على أنها تعبير عن اختلاف في الدرجة، ما يجعل آليات الإخضاع والهيمنة داخلة في منظومة الممارسات السياسية اليومية، وهي بهذا أكثر مرونة وحركة، لكنها مؤهلة أكثر لخلق سلاسل هرمية عرقية وثقافية تكون مع ذلك مستقرة وقاسية[11]. الآخرون إذا شعوب متحولة ومتحللة، هي أقرب إلى الجمهور والتجمع السائب عديم الشكل؛ لذلك هي تعمد إلى دمج الآخرين في نظامها، وهي لا تفعل ذلك إلّا لتبادر إلى التنسيق بين الفروق «الثقافية» والحضارية ورسم حدودها في نظام تفاضلي معد مسبقاً لإحكام الهيمنة.

---

(١٠) مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة**، تعريب فاضل جتكر (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢)، ص ٢٠٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

إنها نوع جديد من نزعة «التمركز حول الذات» أو ما يسمّى في العلوم الاجتماعية الإثنية المركزية (Ethnocentrism) وهي النزعة التي تعبِّر عن اعتقاد جماعة ما بأنها الأفضل والأكثر اتساقاً مع الطبيعة. إنها تشير إلى الاعتقاد بأن جماعة الفرد هي الأفضل بين كل الجماعات، وبموجبها يصبح الحكم على الآخرين على أساس أنها هي مرجع هذا الحكم إيماناً بالقيمة الفريدة والصواب التام للقيم التي تميزها. يؤدي هذا الاعتقاد إلى الترفع عن الجماعات الأخرى واعتبارها نوعاً مختلفاً وأدنى. أدخل وليم غراهام سمنر (William Graham Sumner) (١٨٤٠ ـ ١٩١٠) عالِم الاجتماع الأمريكي هذا المصطلح عام ١٩٠٦، وعرّفه على أنه اعتبار جماعة ما أنها مركز كل شيء، وجميع الآخرين يوزنون ويرتبون بعدها. ونتيجة لاتساع نطاق ثقافة ما فإن المنتمين إليها أصبحوا يرون طرق مجتمعهم باعتبارها الطرق السليمة للتفكير والشعور والعمل، ولهذا السبب فإن الاستعلاء العرقي ـ الثقافي قد لا يمكن تجنبه في هذه الحالة. إنه يعطي الناس شعوراً بالانتماء والكبرياء والرغبة في التضحية من أجل خير الجماعة، ولكنه يصبح ضاراً إذا بلغ حدّ التطرف[١٢]. كما أنه قد يسبِّب التحيُّز والتعصب ورفض الآراء الآتية من الثقافات الأخرى بل واضطهاد الجماعات الأخرى. ولا شك في أن هذا التمركز الإثني ـ الثقافي في عالم اليوم يعد عاملاً هاماً في نشأة الاتجاهات التعصبية المعادية لـ «الآخر» التي تماهي بين الغرب والعالم وتعتبر عالم الآخرين امتداداً للغرب، وهذا ما تمّ ترجمته عملياً في سلوك استعماري مارسه الغرب في المرحلة الكولونيالية في مختلف قارات العالم.

تحققت اللحظة المركزية للعنصرية القديمة على تخومها، فمشكلة القرن العشرين كما قال دوبوا قبل مئة سنة، مشكلة خط اللون، أما العنصرية الثقافية الجديدة فتستند على النقيض من ذلك إلى تداخل أوجه الاختلاف في بنية تفاضلية، عبرت عنها بوضوح مقولة صدام الحضارات: «إن الفروق بين الحضارات ليست فروقاً حقيقية فحسب بل هي فروق أساسية أيضاً»[١٣]. يتنبأ هنتنغتون صاحب هذه المقولة، ونبي القرن كما يلقب في الولايات المتحدة، بأن صراعات جديدة ستنشب على «خط الصدع الجديد» وسيكون التقسيم بين (شرق وغرب) أساساً لحروب المستقبل بين المجتمعات الآسيوية من جهة والمجتمعات الغربية من جهة أخرى. ويصنف الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية بأنها حضارات «متحدية» للغرب طبعاً. فهي ترفض الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان. في هذا الخطاب يجري إلباس ثياب «الآخر» للإسلام بوصفه «دين السيف الذي يثمّن القيم والفضائل العسكرية ويطرح الحرب والجهاد ضد الكفار» ويتحدث باستفاضة عن «ولع

---

(١٢) «Ethnocentrism, in contrast to cultural relativism, is the tendency to look at the world primarily from the perspective of one's own culture», Source: Boundless, «Ethnocentrism and Cultural Relativism,» Boundless Sociology. Boundless, 6 November 2015 (Retrieved 29 March 2016), <https://www.boundless.com/sociology/textbooks/boundless-sociology-textbook/culture-3/culture-and-society-29/ethnocentrism-and-cultural-relativism-186-4770>.

(١٣) صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف (طرابلس، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، ١٩٩٩)، ص ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

المسلمين بالقتال والعنف» الذي يعتبره من الحقائق البديهية التي لا يستطيع المسلمون نفيها، مما أنتج «حدوداً دامية للإسلام» حيثما حلّ وتوطّن. المشكلة إذا ليست بتلك «الحفنة» من الحركات الأصولية بل في الإسلام نفسه[١٤].

الخطير في هذا النوع من المقاربات أنه يتحدث عن حروب لا تنتهي بهزيمة أو انتصار أو هدنة كما هي الحروب عادة. فحروب «خط الصدع» كما يقول هنتنغتون من النادر أن تنتهي إلى الأبد لأنها متجذّرة في هذه المجتمعات؛ فالصراع ينبع من القرابة والتجاور الجغرافي والاختلاف الديني والثقافي، إنه صراع هوياتي وطائفي وليس له أن يختفي أو يتلاشى إلّا إذا «أقصى» أحد الأطراف، الطرف الآخر بسرعة ووحشية، وما لم يحدث ذلك فالصراع سيستمر طويلاً فحروب «خط الصدع» غير متناهية[١٥].

هذا النوع من المقاربات يقول بشكل مضمر أشياء كثيرة، أعمق من كلمة «الإقصاء» التي استخدمها، والتعبير الأدق الذي ينسجم مع التحليل والسياق هو «الإبادة» و«الاستئصال»، وهكذا ينسجم السياق فيصبح: إن هذا النوع من الصراع لا يختفي أو يتلاشى إلّا إذا «أباد» أحد الأطراف الطرف الآخر بسرعة ووحشية[١٦].

هذا النوع من المقاربات الجديدة يتضمن نزعة الإبادة بشكل خجول ومضمر، ويحمل في جوفه منظومة تفاضلية قاسية. لكنه يحتاج لكي يقوم بوظيفته في عالم اليوم إلى آلية استيعابية تقوم بإدماج هذا العالم في منظومتها، وهذا ما تتكفل به العولمة، كي يبدأ النظام التفاضلي بلحظ الفروق وبناء المفاضلة والمفاصلة بين «الأنا» و«الآخر». هذا الآخر الذي يلبس زياً مختلفاً في كل مرحلة هو ضروري من أجل تحديد الهوية لأن « البشر في حاجة إلى أعداء.. والناس جبلوا على أن يكرهوا»[١٧]. ثمة جدلية بين البنية التفاضلية العنصرية الجديدة والأخرى الاستيعابية؛ فقد يعملان معاً وقد يتداخلان، وفي كل الحالات يتكاملان للقيام بتوفير الشروط المناسبة لدور وظيفي أساسي: تأمين الهيمنة والإخضاع وتأبيد التفوّق.

لكن التيار النظري والمنهجي الذي يعتمد مقاربة سوسيوثقافية دينامية ينظر إلى الفرد باعتباره «فاعلاً اجتماعياً» ينمو في بيئة اجتماعية وثقافية، وفي ضوء تفاعله مع محيطه، في إطار المحددات الموضوعية والذاتية، يسهم كفاعل اجتماعي في تعديل خياراته، فالهوية ليست مكتسبة بشكل نهائي. يتوقف الأمر إذا على الطريقة أو الاستراتيجية التي ينتج فيها الأفراد خيارات «الانتماء» و«الولاء» ويشددون عليها، ذلك أن انتماءهم كفاعلين اجتماعيين إلى مختلف التشكيلات الاجتماعية لم يعد يعتبر كمعطى طبيعي فقط، إذ إن الأفراد يشاركون إلى حد ما في تكوين حالات

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٣.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.
(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

انتمائهم الاجتماعي، فيبنون ويوزعون المعاني التي تؤسس تماثلهم المشترك، والتي يظهرون من خلالها الفروقات البيفردية (المرتبطة بالعلاقة بين الأفراد) التي هي في أساس الهويات الذاتية والتفاعلات البنيوية التي تبرز الدينامية الاجتماعية الثقافية.

في ضوء هذه المقاربة يتم إدراك الهوية بحد ذاتها كدينامية تُبنى في سيرورة تكوّن نسقاً ذا معنى عند الفرد الذي يتفاعل مع آخرين ومع النسق الرمزي حيث يتطورون معاً. وعليه تتحقق الهوية كسيرورة جدلية بالمعنى التكاملي للأضداد، إذ تجيز بروز الفروقات الفردية (تميز الذات) ومطابقة الفرد مع الجماعة (تلك التي ينتمي إليها و/أو تلك التي يرجع إليها). في ضوء هذه المقاربة يمكن أن نفهم كيف يصبح الفرد عاملاً في بناء ثقافته وفي بناء هويته الذاتية في الوقت نفسه، وكيف يكوّن هؤلاء الأفراد بحسب كراميل كاميلري التشكيلات الثقافية الجماعية التي تتخطاهم وتسمو عليهم[١٨]، الثقافة إذا هي بالضرورة نتاج إنساني يتصل بالفاعلين الاجتماعيين وتصرفاتهم، ولا يمكن الخلط بين ما فيها من جوهر متعالٍ من جهة وسببي من جهة أخرى، وبالتالي فإن تحليل الروابط الجدلية بين الأفراد خاضع بدقة إلى الشروط الموضوعية التي تتحقق بها هذه الديناميات التفاعلية.

لهذا تصبح الدراسات التحليلية للسياقات التي تتفاعل فيها التصرفات الإنسانية، ويتم فيها ضبط الإسهامات الخاصة للأفراد، ولسلوكياتهم الثقافية، ذات قيمة معرفية وعلمية كبيرة. كذلك، فإن تحليل ظروف الاتصالات البينثقافية يشكل إسهاماً ذا فائدة كبيرة، إذ غالباً ما يكشف تباين الرموز الثقافية نسبية الحقائق التي سبق اعتبارها طبيعية أو مألوفة بالنسبة إلى أولئك الذين يعيشونها يومياً. هذه المقاربة تظهر حركية تشكل الهويات بوضوح في ظروف الاحتكاكات الثقافية لأن هذه الاحتكاكات لم تعد تظهر خارجياً فقط، بل أصبحت تتجلى في سياقات عدة في المجتمعات الحديثة المعقدة التي أصبحت مركزٍ الديناميات المتجددة حسب جنفياف فنسونو[١٩]. ففي مثل هذه السياقات لم يعد بالإمكان درس تشكّل الهوية من خلال مقاربة سكونية أو تصور متجانس، فالفاعل الاجتماعي تواجهه بالضرورة مسألة «الغيرية» في صراعه مع متطلبات عملية تشكل الهوية. هذه العلاقة بين الهوية والغيرية يجب إدراجها بالتحديد بين السيرورات التي تغذي الهوية. فالموقف الاجتماعي ذاته لا يعاش بالطريقة ذاتها عند فاعلين اجتماعيين متحدّرين من مجموعات صغيرة متباينة.

في المقابل، وفي هذا السياق، فإن المقاربة الثقافية الدينامية المتطرفة قد تؤدي إلى اختزال الهوية وتحويلها إلى موقف ذاتوي ومجرد بما يشبه الاختيار الطوعي الفردي الحر بحيث يكون أي منا حراً في تماهياته. إن مثل هذه الهوية الافتراضية وفق داني كوش ليست إلا تكوناً استيهامياً نشأ عن خيال بعض الأيديولوجيين؛ فلا ينفك الواقع يثبت قدرته على تقديم الإثباتات على أن للهوية

(١٨) Carmel Camilleri, Joseph Kastersztein et Edmond Marc Lipiansky, *Les Stratégies identitaires* (Paris: Presses universitaires de France, 1998).

(١٩) Vinsonneau, *L'identité culturelle*, p. 34.

مجموعة من الخصائص يفترض أنها أساسية ومستمرة عند الأفراد رغم بعض التغيرات التي تطرأ عليهم.

وغالباً ما تجعل هذه الخصائص الأفراد متماثلين مع ذواتهم، بحيث يمكن التعرف إليهم من خلالها. لكن الهوية الشخصية لا تتكون خارج السياق الاجتماعي والثقافي، لذلك تهتم الدراسات السوسيولوجية بمفهوم الهوية الثقافية الذي يحيل على مجموعة من العناصر والمقومات الثقافية، التي تسمح بالتعرف إلى المرجعية الثقافية لشخص ما أو لجماعة ما، سواء أكان التعبير عن ذلك قد تم بشكل صريح أم بشكل ضمني. إذا كان للمقاربة الذاتية من فضيلة فهي تلك التي توضح الطابع المتغير للهوية، لكن هذه المقاربة اتجهت كثيراً إلى التركيز على المظهر المؤقت للهوية في الوقت الذي لا يندر فيه أن تكون الهويات ثابتة نسبياً.

إن اعتماد مقاربة موضوعية لا يتم بمعزل عن السياق العلائقي لبحث مسألة الهوية، الذي يعتبر وحده القادر على تفسير السبب، في ترسخ هوية معينة، في فترة معينة، وكبْتها أو بروزها في فترة أخرى.

ثالثاً: ستيوارت هول... التطور الدينامي للهوية

يعتقد ستيوارت هول أن فكرة الهوية مرت بثلاث مراحل تأثرت فيها بالتفكير السائد حول المجتمع[٢٠]؛ فقد كان موضوع الفرد والهوية الفردية في هويات ما قبل الحداثة هو المحور الأساسي في المجتمعات، وقد تركزت أكثر فأكثر على الهياكل التقليدية خاصة تلك المرتبطة بالدِّين. فالناس لم ينظر إليهم كأفراد متميزين لهم هويتهم الخاصة، وإنما هم مجرد جزء من سلسلة طويلة للوجود. وهذه الفكرة نظرت إلى كل كائن حي باعتبار أن له مكاناً في نظام الأشياء والكون. فهناك هيكل تراتبي يمتد من الرب في أعلى القمة ومروراً بالملوك ثم الكائنات الإنسانية الأقل أهمية وانتهاءً بالحيوانات والنباتات والأشياء غير الحية. وبالتالي فإن هوية الفرد تأتي من موقعه في سلّم الأشياء قبل أي خصائص فردية.

مع الحداثة تغيَّر هذا المفهوم وظهر مفهوم جديد للهوية يعتبر الفرد قابلاً للقسمة، وأن هوية كل فرد كانت متميزة (unique) من الآخر. نشأ هذا التصور من أفكار الفيلسوف الفرنسي ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) الذي اعتقد بوجود فارق أساسي بين الفكر (mind) والموضوع (matter). وكانت الفكرة لديه مزدوجة عن الإنسان الذي في رأيه ينقسم إلى جزأين: العقل والجسم، وعقل كل إنسان منفصل عن عقل أي إنسان آخر، وبالتالي كل شخص متميز من الآخر، انطلاقاً من مقولته الشهيرة: «أنا أفكر إذاً أنا موجود».

(٢٠) Stewart Hall, «The Question of Cultural Identity,» in: Stewart Hall [et al.], eds., *Modernity: An Introduction ton to Modern Societies* (Oxford: Oxford University Press, 1992), <http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Hall-Identity-Modernity-1.pdf>.

والفرد طبقاً لمفهوم الهوية هذا هو موحّد (unified) أو فرد كلي، له القدرة على التفكير عن الكل. ويرى الأفراد أنفسهم متميزين ومنفصلين عن الأفراد الآخرين ومكتملين ذاتياً. ويصف «هول» ذلك بقوله: «موضوع التنوير كان يرتكز على مفهوم المركزية التامة للفرد الإنسان القادر على التحليل والإدراك والفعل. هذه المركزية تتألف من جوهر داخلي نشأ بالأساس مع ولادة الشيء (الموضوع) ثم تطور تدريجياً معه. وطوال وجود الفرد، بقي هذا المركز الأساسي للذات هو ذاته بشكل مستمر ويشكل الهوية الفردية»[٢١]. وارتكزت الذات التنويرية على مفهوم الإنسان بصفته ذاتاً تمتلك نزعة مركزية، وتتألف نقطة المركز لديه من نواة داخلية تنشأ أولاً مع ولادة الذات وتبقى جوهرياً كما هي متماهية مع نفسها في كل مراحل نموها[٢٢].

ومع بداية الثورة الصناعية والتمدين (Urbanization) أصبح المجتمع أكثر تعقيداً، إذ اعتمد بشكل متزايد على المؤسسات والهياكل التي طبعت حياة الناس. وفي بدايات القرن العشرين مثلاً تحولت الشركات الفردية التي يديرها أفراد مبدعون إلى شركات مساهمة يملكها آلاف المساهمين وتدار بإدارات معقدة. وكذلك أصبح المواطن الفرد تفصيلاً صغيراً ضمن الماكنة البيروقراطية والإدارية للدولة الحديثة.

لم يعد الفرد شيئاً متميزاً ومنفصلاً عن الأفراد الآخرين بموجب هذه التطورات، بل تدخلت المعتقدات الجماعية والعمليات الاجتماعية في العلاقات بين الأفراد والمجتمع، ومعها برزت الذات السوسيولوجية؛ فمثلاً كانت هوية الفرد مرتبطة بعضويته في طبقة اجتماعية معينة أو بمهنة محددة أو بأصوله ضمن دين معين أو بقوميته وما شابه. يشير «هول» إلى أن المدرسة التفاعلية الرمزية أفضل مثال على فكرة الهوية الفردية التي تتشكل فقط من تفاعل الفرد مع الآخرين. وتعمل الهوية كجسر بين الفرد الاجتماعي والفرد الخالص. وبامتلاك الأفراد هوية معينة، إنما يتمثلون (Internalize) قيماً ومبادئ وثقافة معينة تصاحب تلك الهوية؛ فهي تسمح لسلوك الأفراد بأن يكون مشابهاً للآخرين، وكذلك تجعل السلوك في المجتمع أكثر نمطية وانتظاماً. فهوية طبقة معينة على سبيل المثال، تشجع الناس على التصرف بطريقة معينة. فالطبقة العاملة التقليدية والطبقة الوسطى أكثر ارتباطاً بالثقافات الفرعية، حيث تعزز هذه الثقافات بناء الهيكل الطبقي في المجتمع وتجعله أكثر حضوراً. وبذلك تشكلت الهويات على قاعدة دمج الموضوع ليصبح جزءاً من البناء الطبقي، وهي بهذا تعمل على تحقيق الاستقرار لكل من الموضوعات والعوالم الثقافية التي تعيش فيها، الأمر الذي يجعل من الهوية الاجتماعية والهوية الشخصية أكثر توحداً وبالإمكان التنبؤ بهما[٢٣].

تغيّر الموضوع في فترة الحداثة المتأخرة وما بعد الحداثة، إذ يرى «هول» أن نظرية التفاعل الرمزي للهوية وفكرة الموضوع الاجتماعي ربما كانت ملائمة للتحليل في وقت الحداثة، ولكنها

---

(٢١) Hall, Ibid., p. 601.

(٢٢) ستيوارت هول، «حول الهوية الثقافية،» ترجمة بول طبر، مجلة إضافات، العدد ٢ (ربيع ٢٠٠٨)، ص ١٣٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

بدأت تتزحزح وأصبحت غير ملائمة في المجتمعات المعاصرة، أو مجتمعات «ما بعد الحداثة»، التي تميزت كثيراً بوجود الهويات الجزئية (Fragmented Identities) وبدا معها أن الناس لم يعد بوسعهم امتلاك تصور واحد وموحد عن هويتهم، وإنما يمتلكون عديداً من الهويات التي تكون أحياناً متعارضة وملتبسة ومفتتة وغير قابلة للتناغم. ولهذه الهويات الجزئية مصادر متعددة؛ فبعد أن كانت هي الضمانة لامتثالنا الذاتي مع الحاجات الموضوعية للثقافة، استحالت هويات تتكسر وتتفتت بسبب التغيير البنيوي والمؤسساتي، فقد أصبحت عملية التماهي التي من خلالها نسقط أنفسنا على هوياتنا الثقافية، حسب تعبير هول، أكثر انفتاحاً وتبدلاً وإشكالاً[٢٤].

ماذا حدث وما الجديد؟ تميزت المجتمعات المعاصرة بالتغيُّر السريع، الأمر الذي جعل من الصعب الاحتفاظ بإحساس موحد لدى الناس والجماعات بهويتهم. في الماضي وفرت الطبقة الاجتماعية شيئاً من الهوية العليا (Master Identity)، همّشت الهويات الأخرى وكوّنت الأساس الموضوعي للصراعات السياسية. وفي الستينيات والسبعينيات بدأ الناس بالاهتمام والتمحور حول قضايا غير الطبقة بفعل متغيرات جديدة، إذ نشأت مواضيع وقضايا مرتبطة بالهويات منها مثلاً: الصراع من أجل الحقوق المدنية للسود؛ حركات التحرير الوطني؛ حركات البيئة والمنظمات النسوية (Feminism)؛ الحركات الإثنية والدينية الأصولية. وبدلاً من أن يشعر الناس بكونهم جزءاً من طبقة واحدة، أصبحت هويتهم مجزأة طبقاً لجنسهم، قوميتهم، دينهم، أو العمر أو الوطن أو الرؤية نحو البيئة وغيرها.

العولمة هي عامل آخر أثر في خلق الهويات الجزئية؛ فالتطور السريع في الاتصالات، والسهولة والسرعة في انتقال الناس حول العالم، والطابع العالمي للتسويق والتسوق من حيث الأماكن والأساليب والصور الانطباعية؛ كل ذلك قاد إلى خلق تأثيرات ثقافية جديدة، منها: أن الناس لم تعد هوياتهم مقتصرة طبقاً للمكان الذي ولدوا فيه، بل أصبح بإمكانهم الاختيار من بين نطاق واسع لمختلف الهويات. فهم يستطيعون تبني شكل الملابس وطرق التحدث، وكذلك أسلوب الحياة والقيم الخاصة بأي مجموعة. ومن جهة أخرى يمكن لعولمة الاستهلاك أن تقود إلى زيادة التشابه والتجانس بين الناس، فالسلع يُتاجر بها عالمياً، والسلعة الأكثر نجاحاً، يمكن العثور عليها في أي مكان من العالم. وقد خلق ذلك اتجاهات ثقافية متناقضة، ذلك أن مقدرة الفرد على تبني المزيد من الخيارات حول هويته معناه أن الناس الذين يعيشون قريبين من بعضهم، وينتمون إلى الطبقة والجماعة نفسها أصبح لديهم هويات مختلفة. فالعولمة إذاً فتحت العديد من الاحتمالات[٢٥].

يقول هول في دراسته التأثير الحقيقي للعولمة في الهوية: في المجتمعات الحديثة كانت القومية تشكل عنصراً هاماً للهوية. أكدت معظم الدول القومية أهمية الأمة (Nation) وحاولت استعمال الهوية الوطنية لخلق التضامن بين المواطنين من مختلف الطبقات أو الأصول العرقية. وفي ظل

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩.
(٢٥) Hall, Ibid., pp. 619- 620.

العولمة لم يعد ذلك ممكناً وفعالاً. هناك ثلاث استجابات رئيسية للعولمة من حيث علاقتها بالقومية:

١ ـ في بعض الأماكن حاول الناس إعادة تأكيد هويتهم القومية كوسيلة دفاع، حيث اعتقدوا بوجود تهديد لهويتهم القومية من جانب المهاجرين على سبيل المثال وبدأت تبرز بعض الاتجاهات العنصرية والتعصبية.

٢ ـ تبلور رد فعل بين الإثنيات الكبيرة، ولكن الجاليات أو الأقليات الصغيرة أيضاً استجابت بطريقة دفاعية. إذ قامت الأقليات العرقية في المجتمعات الغربية بإعادة التشديد على ثقافتها وهويتها الإثنية وتمثل هذا ببناء أقليات قوية عبر التشخيص الرمزي للشباب من الجيل الثاني، انعكست ممارساته في طريقة ارتدائهم الملابس وبما يوحي بانتمائهم لبلد الأصل.

٣ ـ أما رد الفعل الثالث تجاه العولمة فتمثل بانبعاث هويات جديدة.

إن الاستجابتين الأولى والثانية تجاه العولمة أدتا إلى إنعاش الإثنية كمصدر للهوية وبشكل معارض للقومية السائدة. وفي الحالة الثالثة طالبت الجماعات الإثنية بدولتها القومية حينما تفتت الدول القومية الكبرى (مثل الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا)، الأمر الذي قاد إلى موجات من العنف والحروب الأهلية[٢٦].

يخلص «هول» إلى إن مثل هذه الهويات الصافية، أياً كان مرتكزها دينياً أم إثنياً، حقيقياً أو وهمياً، تشكل نزعة تهديدية. ذلك أن معظم الثقافات هي ثقافات هجينة وأي محاولة لخلق هويات نقية ستكون عملية خطيرة.

رابعاً: ريتشارد جنكينز... الهوية كنتاج اجتماعي لعلاقات القوة

في المقابل يستعمل جنكينز[٢٧] أفكار التفاعلية الرمزية، ويعتبر أن الهوية تتشكل عبر العمليات الاجتماعية، وخلال هذه العمليات يتعلم الناس كيفية التمييز بينهم وبين الآخرين من حيث التشابهات ذات الأهمية الاجتماعية وكذلك الاختلافات. في فترة الطفولة تنال بعض الهويات أهمية رئيسية وتبقى مستقرة نسبياً طوال فترة حياة الأفراد. فهويات مثل الجنس والقرابة والخصوصيات الإثنية والدِّين، تعدّ من الهويات الرئيسية والتي يصعب تغيرها خلال حياة الفرد قياساً بالهويات الأخرى. فالهوية الاجتماعية ليست أحادية الجانب وإنما تتشكل دائماً عبر العلاقات مع الآخرين، إذ يهتم الأفراد بإيصال الانطباع الذي يريدونه عن أنفسهم إلى الآخرين، وعندما يحاول الناس ذلك، قد ينجحون وقد يخفقون. وإذا أخفقوا فسيدركون صعوبة الاحتفاظ بالهوية التي يريدونها. لذلك لا تتعلق الهويات فقط بانطباعنا أو تصورنا عن أنفسنا، وإنما أيضاً

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٢٣.

(٢٧) Richard Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 1996).

بانطباعنا عن الآخرين وانطباع الآخرين عنّا. فالهوية ذات معنى مزدوج: فهي داخلية (Internal) بمقدار ما نعتقده ونتصوره حول هويتنا، وخارجية (External) تتعلق بالطريقة التي يرانا فيها الآخرون. وعليه فالهويات تتكون وتستقر وفق علاقات ديالكتيكية بين هذه العوامل الداخلية والخارجية، وهي تتفاعل لتنتج الهوية.

ربما تصطدم العوامل الخارجية (كيف يرانا الآخرون ويستجيبون لنا) أو تتجاهل أو تدعم وتقوي نظرتنا عن أنفسنا. ومهما كانت الطريقة والنتيجة، فإن الهوية تنشأ من هذه العلاقة بين أنفسنا والآخرين.

لكن تشكل الهوية لا يرتبط ببساطة بالتفاعلات الفردية وإنما بالمجموعات الاجتماعية الأكبر، والتفاعل يقود إلى بناء حدود أو خطوط تفصل بين مختلف المجموعات الاجتماعية التي تحمل مختلف الهويات. فمثلاً التمييز بين الرجال والنساء أو بين الطبقة العاملة والطبقة الوسطى له انعكاس على هوية الناس.

إن القابلية على تبني هوية وإضفاء هويات معينة على الآخرين تعتمد بالأساس على القوة حسب مقاربة جنكينز، فبعض الجماعات لديها سلطة ونفوذ أكثر من الجماعات الأخرى في ادعاء وتعميم هوية لها، وكذلك للآخرين؛ حيث ترتبط الهويات بقوة بالموقع الاجتماعي وبخاصة ضمن المؤسسات، ذلك أنها تصنف الناس حسب عنوان الوظيفة وطبيعة العمل وترتيبه، فالأفراد ببساطة ليسوا أحراراً في اختيار موقعهم الوظيفي في تلك المؤسسات. فالهويات الاجتماعية تتكون وتُكتسب وتُصنف طبقاً لعلاقات القوى، وهي شيء ما يدور حوله الصراع وتتبلور فيه الخطوط نحو الأمام. فحركات الأمريكيين السود في الولايات المتحدة وحركات تحرير المرأة كلها أمثلة عن تحرك الجماعات وتنظيمها لأنفسها من أجل تغيير انطباعات معينة واسعة حول هوياتها عبر تغيير موازين القوة. وهذا لم يكن مجرد صراع للأفراد كي يحصلوا على هوية اجتماعية إيجابية وإنما هو صراع الجماعات الاجتماعية للحصول على هوية اجتماعية أفضل للجماعة ككل.

خامساً: برتران بادي... انقلاب العالم

قام برتران بادي[٢٨] مع العديد من الباحثين بتحليل جديد للتطورات الجديدة التي تعرفها العلاقات الدولية، وذلك على ضوء التحولات التكنولوجية، الاقتصادية والاجتماعية للعالم المعاصر. ينطلق هذا التحليل من مقاربة سوسيولوجية لحقل العلاقات الدولية المعاصرة والذي يبدو أن المبادئ التقليدية التي ارتكز عليها لتحقيق السيادة والأمن، لم تستطع الحفاظ على توازنها أمام التحولات العالمية التي مست كل المجتمعات الإنسانية.

---

(٢٨) برتران بادي عالم سياسة. أستاذ في معهد الدراسات السياسية في باريس ومدير منشورات المؤسسة الوطنية للعلوم السياسية.

أصبح النظام الدولي يفتقد تدريجياً صفة الدولاتية (L'Etatisme)، فنحن أمام فضاءات ومجالات تتداخل فيها: المصالح الاقتصادية؛ الأديان؛ الثقافات؛ الأفراد؛ المهاجرون. وبالتالي لم تعد العلاقات الدولية من صنع الدول فقط بل تحركها سياسات جديدة تقودها تيارات العولمة، وكل هذا يعوق إمكان وضع معايير فعالة ونماذج تحليلية قادرة على استيعاب التفاعلات الجديدة للحقل الدولي. لذلك يطرح بادي وسموت ما يسمى «سوسيولوجيا العلاقات الدولية» (Sociologie des relations internationales) و«سوسيولوجيا الفاعلين» (Sociologie des acteurs) كمفاهيم جديدة في حقل التنظير الدولي «يجب أن تعيد سوسيولوجيا العلاقات الدولية بناء هيكلها النظري فتنهل من الآفاق الجديدة التي تفتحها أمامها التطورات الجديدة في علم الاجتماع وفي العلوم السياسية المقارنة أو في دراسة التدفقات العابرة للقوميات»[٢٩].

لقد انتقل التفاعل الدولي من كيان دولة الأمة ليصبح نتاجاً لثلاثة عوالم مختلفة في منطقها ومصالحها، وهي تستدعي الفرد ليصبح فاعلاً في الساحة الدولية من خلال ثلاثة نداءات: نداء المواطنة من طرف الدولة؛ نداء المصلحة من طرف المستثمرين أصحاب المشاريع العابرة للحدود (Les Entrepreneurs transnationaux)؛ ونداء المستثمرين في مجال الهوية (Les Entrepreneurs identitaires) والذي يعتمد على الانتماء الهوياتي الذي يسمو على مستوى المواطنة والمصالح الاقتصادية، ومنطق دولة ـ الأمة ويتعارض مع التدفقات العابرة للحدود سواء أكانت اقتصادية، تجارية، مالية أو إعلامية لأنها تحد من مبدأ السيادة.

نداء الهوية هو صراع دائم مع فضاء دولة الأمة لكونه يضع ولاء المواطنة موضع تساؤل بتجاوزه لكل الحدود الترابية والجغرافية والسيادية للدول. كما أن العلاقة بين التدفقات العابرة للحدود والامتداد الهوياتي هي مصدر توتر دائم، لأنها تسعى لتقويض الخصوصيات الثقافية، ذلك أن المستثمر الهوياتي يسعى للتشبث بالجذور الثقافية والوقوف ضد تشكيل ثقافة كونية موحدة. ورغم كل هذه العلاقات التصارعية فإن ثمة تفاعلاً جدلياً مستمراً بين هذه القوى الثلاث، على أساسه تتشكل صورة العالم الراهن. إن العلاقات الدولية اليوم أصبحت تتفاعل داخل هذا البعد الثلاثي، وطبيعة هذا التفاعل معقدة، فهذه النماذج الثلاثة لا تتوانى عن التصارع في ما بينها حسب اختلاف المصالح والوضعيات الاستراتيجية[٣٠].

وفي هذا الإطار يرى برتران بادي أننا بصدد مرحلة جديدة في العلاقات الدولية حيث إن الوضعية الحالية تتسم بحركتين متوازيتين، فهي من جهةٍ تدعيمٌ وتقوية لها للتدفقات العابرة للحدود، ومن جهة أخرى تعمل على إنعاش التيارات المحلية والمرجعيات الهوياتية. إن هاتين الحركتين اللتين يُنظر إليهما كنقيضين هما في الواقع متكاملتان ومتفاعلتان بشكلٍ إيجابي. ويشكل تفاعلهما ظاهرة جديدة في العلاقات الدولية يطلق عليها برتران بادي مصطلحاً جديداً هو «La Glocalisation»

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٠) Bertrand Badie, «Culture, identité, relations internationales,» *Etudes maghrébines*, no. 7 (1998), p. 14.

(تركيب لكلمتي: العولمة (La Globalisation) والمحلية (La Localisation)) وهذه الظاهرة تضفي المعنى والانسجام على مختلف الديناميات الاقتصادية والاجتماعية العالمية[٣١]، وهي تتجسد من خلال العلاقة الجدلية بين قوى التكامل أي تلك الروابط التي تتجاوز إطار الدول نحو اندماجات سياسية، اقتصادية واجتماعية وتعاون أكبر بين الدول والشعوب، وقوى الاستبعاد التي تمثل تلك الكيانات والوحدات التي ليس لها القدرة على الاندماج الإيجابي في الشبكات العابرة للحدود، أي المهمشين على المسرح الدولي وداخل مختلف المجتمعات، خصوصاً في دول الجنوب (ما يؤدي إلى تعميق الهوة الاقتصادية بين الشمال والجنوب، وسكان الريف والمدن، وعدم التكافؤ في الخدمات الاجتماعية)، وهذا ما سيكون مصدراً لتوترات شديدة في المستقبل وسيؤثر كثيراً في السياسة الدولية[٣٢].

يرى بادي أن العالم الراهن يشهد تنامياً متزايداً ومعقداً للتدفقات الاقتصادية، الثقافية، الإعلامية، الدينية، وهي تتفلت بسهولة كبيرة من أي رقابة تمارسها الدولة. وقد أصبحت هذه التدفقات محددة للحركات والتفاعلات الدولية، وهو ما أدى إلى بروز قوي لمجموعة من الفاعلين الجدد في العلاقات الدولية (الفرد، الشركات المتعددة الجنسية، الثقافة، الدين، الشبكات الإجرامية العابرة للحدود، حركات الهجرة..)؛ وهو ما أسهم في إحداث مجموعة من المتغيرات على مستوى المفاهيم المؤطرة للنظام الدولي والديناميات المحركة للعلاقات الدولية، وهو ما أدى إلى تراجع عميق في مفهوم السيادة، ومعه لم تعد الدبلوماسية تتحدد بمنطق المصالح الوطنية فقط بل انطلاقاً من مبادئ تتجاوز المنظور الواقعي الكلاسيكي للدول نحو الإقرار بالمسؤولية المشتركة لمختلف الفاعلين في السياسة الدولية، وبما يؤسس لخلق جغرافية جديدة، تندمج فيها الدول بشكل متزايد في جماعات دولية تتشكل على المستوى العالمي من جهة، كما تتشكل معالم مجتمع مدني عالمي بدعم من المنظمات غير الحكومية والرأي العام الدولي ووسائل الإعلام التي سمحت بترسيخ المسؤولية الجماعية للإنسانية.

إن مفاهيم القوة، العنف والأمن أصبحت تعيش تحولاً جذرياً، فالأمن لم يعد يرتبط بالمفهوم التقليدي الهوبزي (نسبة إلى هوبز) والعنف لم يعد يتأطر بالمفهوم الفيبري (نسبة إلى ماكس فيبر) بخصوص الاحتكار الشرعي للعنف من طرف الدولة. فالدول لم تعد تستمد شرعيتها من خلال ضمان أمن المواطنين على ترابها الوطني، والسياسات الأمنية أصبحت مرتبطة بمراقبة التدفقات ما عبر الوطنية. وهذا ما يتطلب مقاربة جديدة لمفهوم الأمن والمجال (L'Espace). ذلك أن العنف أصبح مفتتاً ولم يعد محتكراً وممركزاً في مجالات ترابية محددة. ومن هنا تنشأ صعوبة التمييز بين العنف العام (La Violence publique) الذي تمارسه الدول والعنف الخاص (La Violence privée) المرتبط بمجموعة من الأنشطة التي تتجاوز حدود الدول. وهذا ينطبق على الشركات

(٣١) برتران بادي، عالم بلا سيادة: الدول بين المراوغة والمسؤولية، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١)، ص ٣٢.

(٣٢) بادي وسموت، انقلاب العالم: سوسيولوجيا المسرح الدولي، ص ١٩١ ـ ١٩٦.

الإرهابية والاجرامية التي أصبحت تتجاوز كل تأطير ترابي وتكتسي بعداً ما عابراً للحدود. فنحن بصدد الانتقال من نظام دولي احتكرت فيه الدول وحدها العنف الدولي إلى ديناميات اجتماعية وسياسية توظف استراتيجيات محلية ولامركزية تطالب فيها كل هوية ذاتية بحقها في ممارسة العنف، وهذا ما يخلق نموذجاً جديداً في العلاقات الدولية، أصبح فيه الأمن الجماعي محل تساؤلات عدة. فطبيعة الصراعات أصبحت غامضة لا تخضع لأي قواعد وفي عدة مناطق أصبحنا نعيش خصخصة للعنف، وهذا ما يفرض إرساء سوسيولوجيا جديدة للصراعات الدولية[٣٣].

ويرى برتران بادي أن للثقافة دوراً مهماً كمتغير وسيط بين مجموعة من التفاعلات المرتبطة بصعود الصراعات الهوياتية وعودة المقدَّس على مستوى حركية المسرح الدولي. ويضفي المتغير الثقافي معاني مختلفة على الهوية التي يمكن أن تتجسد في الأمة، القبيلة، العشيرة، الدين، المذهب، أو أن تتخذ طابعاً إقليمياً، وهذا ما يؤدي إلى تصاعد ديناميات الانفجار الثقافي في ظل التعددية الثقافية[٣٤]، حيث إن عدة استراتيجيات اجتماعية وثقافية وهوياتية أصبحت تعارض عولمة مبدأ الحدود والسيادة الإقليمية (La Territorialité)، مما يخلق توترات وصراعات عنيفة. وفي عالم يمتاز باللاعدالة، فإن الثقافات قد تقوّض انتماء المواطنة بفعل تضامنات وولاءات وانتماءات عابرة للحدود الوطنية تتفلت من مراقبة الدول، والتي تشكل مصدراً لعدم الاستقرار واللاتسامح ورفض الآخر[٣٥]. ولهذا يرى بادي ضرورة دراسة الفاعلين الهوياتيين (Les Acteurs identitaires) ومفعول الثقافة والهوية في إرساء ديناميات دولية جديدة، في إطار سوسيولوجيا تهتم بالحركية الهوياتية وهو الأمر الذي لم يحظَ بعد بالاهتمام الكافي.

يخلص بادي إلى أن العلاقات الدولية اليوم تعرف نوعاً من اللامركزية والفوضى وغياب آليات الضبط، وتتجه نحو الانفجار أكثر مما تتجه نحو الانسجام وبناء المجتمع العالمي المثالي[٣٦]، وبالتالي فإن «النظام الدولي يتبدل تحت أنظارنا دون أن يتسنى لنا تقنينه أو تتبع مصيره»[٣٧]. والدراسة السوسيولوجية للفاعلين الدوليين من خلال هويتهم، حركيتهم، استراتيجيتهم في التفاعل مع المحيط كفيلة بمنح إمكان إدراك بعض الظواهر المعقدة للنظام الدولي المعاصر.

سادساً: الهوية والتعددية الثقافية.. تنويعات على تخوم الفردانية والجماعاتية

الغاية الأساسية من التعددية الثقافية هي منح مواطنة كاملة (وليس رسمية فقط) لمن هم من ثقافات مختلفة. في هذا السياق، تصبح الثقافة مهمة لأنّ المواطنة ليست مجرّد حمل جواز سفر،

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٥) Badie, «Culture, identité, relations internationales,» pp. 6-7.

(٣٦) بادي وسموت، المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨.

وامتلاك حق التصويت، بل إنها تتضمّن أيضاً قدرة المرء على أن يسهم في هوية وطنية عبر إرثه، ورؤاه، ومعتقداته.

وقد اختلفت تعريفات التعددية الثقافية، إذ تستخدم الأنتروبولوجيا مفهوم التعددية الثقافية للدلالة على جماعات تختلف أنماط الحياة لدى كل منها اختلافاً شاسعاً عن غيرها. أما العلوم السياسية فتستعمل هذا التعبير للدلالة على جماعات ذات فروق ومميزات ملحوظة تعيش في مناطق جغرافية محددة وتشكل هذه المميزات الملحوظة قاعدة لقوتها السياسية. وفي تعريف علم الاجتماع فهي رغبة بعض الجماعات في المحافظة على أوجه الشبه فيما بين أفرادها لاعتقادهم أن الصفات والقيم والمعتقدات المشتركة تشكل مصدر شعور الأفراد بالفخر والثقة بالنفس والصحة العقلية والتماسك.

تتمثل الإشكالية التي تمثلها التعددية الثقافية (Multiculturalis) بأنه: إذا كانت الدولة واحدة، والواقع المجتمعي متنوعاً ثقافياً؛ فهل من الواجب جعل هذا الواقع انعكاساً لوحدة الدولة أم جعل الدولة انعكاساً للتنوع الثقافي؟ هذه الإشكالية انبثقت من المصاعب الحادة التي واجهها السياسيون الأوروبيون عندما قسّموا أوروبا الوسطى إلى دول جديدة بعد الحرب العالمية الأولى، حينها صادقت عُصبة الأمم على «حقوق الأقليات» للجماعات التي لم تُشكل أكثريات في الدول الجديدة، لكن سُرعان ما تبيّن أن حقوق الأقليات غير قابلة للتطبيق، حيث نشأ وضع جرى فيه في العديد من الدول ـ من ألمانيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية ـ نزع الجنسية عن مجموعات إثنية أو مهاجرة، مما فرض عليها في الأغلب حالة من عدم الانتماء إلى أي دولة. وقد أصبحت سياسات نزع الهوية غير شرعية بعد الحرب العالمية الثانية (بما أنّها كانت قد مهدت الطريق للمحرقة)، في حين كانت الحماية الدولية لحقوق الأقليات تحتضر. وكان على الدول أن تدير تعدديتها الثقافية، على الرغم من بطئها في إدراك أنّ الثقافة، وحتى الإثنية، هي التي كانت موضع تساؤل. وقد أدت التطورات إلى حفز التعددية الثقافية الرسمية في الغرب، وبخاصة بعد هجرة واسعة النطاق حصلت في الخمسينيات؛ ثم بعد ذلك عندما سمحت ثورة الاتصالات العالمية للجماعات المهاجرة بأن تبقى على اتصال مع بلدانها الأم، وبأن تحافظ على اهتماماتها وميولها[٣٨]، إذ غالباً ما يكون للجماعات المشتتة إحساسٌ بثقافتها الأم التقليدية أكثرُ شدة من إحساس أولئك الذين بقوا في البلاد؛ لأنّ الحنين يؤدي دوراً مهماً جداً في علاقتها بها، في الحصيلة أصبحت التعددية الثقافية أحد أهم مخرجات العولمة[٣٩].

ويرى البروفيسور الكندي ويل كيمليكا الذي تميز بكتاباته الواسعة والمتميزة في هذا الموضوع، أن المجتمعات الغربية تحتوي على ثلاثة أنواع من الأقليات: **أولاً**، الشعوب أو السكان الأصليين؛

---

(٣٨) Hamid Naficy, *Home, Exile, Homeland: Film, Media and the Politics of Place* (New York: Routledge, 1999).

(٣٩) سايمون ديورنغ، الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ترجمة ممدوح يوسف عمران، عالم المعرفة؛ العدد ٤٢٠ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٥)، ص ٢٥٥.

ثانياً، الأقليات القومية، والتي تعتبر نفسها أمماً مستقلة، مثل: الكيبك في كندا، والإسكتلنديين والغال في بريطانيا، والباسك في إسبانيا، والبورتوريكيون في الولايات المتحدة؛ ثالثاً، مجموعات المهاجرين. ويرى كيمليكا أن هجرة العمال لم تولد عنفاً متواصلاً وليس لها تأثيرات عنفية متواترة، ولم تشكل خطراً على السلام الدولي، وهي متروكة لقوانين الدول المضيفة لمعالجتها وفق مصالحها التي تتوافق مع شرعة حقوق الإنسان. في المقابل يرى أن جميع الدول الغربية التي لديها شعوب أصلية وأقليات قومية، باتت اليوم دولاً متعددة القوميات، تعترف بوجود شعوب وأمم داخل «الدولة ـ الأمة»، ويتم هذا الاعتراف بسلسلة من حقوق الأقليات التي تشمل الحكم الذاتي واستخدام لغة الأقلية كلغة رسمية، وأن هذه التجربة الغربية ناجحة وقابلة للتعميم. وهو إذ يعترف بحق الدول في إيجاد معايير محلية للتعامل مع أقلياتها، يرى أن الأمم المتحدة فشلت حتى الآن في إقناع المنظمات المحلية في قبول هذا التحدي، إذ يسود مناخ يصعب فيه مناقشة موضوع حقوق الأقليات، ولا سيَّما في البلدان المستعمرة سابقاً، لأن هذه الدول واجهتها قضية الأقليات قبل ترسيخ الدولة وبناء المجتمع والاقتصاد، بينما عاشت الدول الغربية نوعاً من النمو والاستقرار في الديمقراطية والازدهار الاقتصادي(٤٠).

ذكرت إحصاءات عالمية صدرت مؤخراً أنه يوجد في العالم الراهن أكثر من ستة آلاف لغة، بيد أن المفارقة الغريبة في أن نحو ٩٦ بالمئة من سكان العالم يتحدثون أربعة بالمئة فقط من تلك اللغات، وهذا يؤشر إلى أن الجماعات الثقافية الصغيرة تتخلى عن ثقافتها الموروثة لتنضم إلى ثقافة الأمم الأقوى. يذهب كيمليكا في بحثه العميق نحو مناقشة حقوق الأقليات في زمن حقوق الأغلبية في الفهم الديمقراطي الحديث، منقباً عن أحدث الموضوعات التي تشغل بال فلاسفة السياسة، مستخدماً ترسانة ضخمة من المراجع، بلغت أكثر من ثلاثمئة مرجع، متنقلاً بقارئها إلى ما يمكن أن يفرزه النظام الديمقراطي من أقليات ثقافية لا سياسية تنشأ غالباً عن طغيان الأغلبية في السياسة الديمقراطية عبر طمس معالم وحقوق الأقلية، وتلك هي أسوأ عيوب الديمقراطية.

يميِّز كيمليكا بين خطاب حقوق الإنسان وخطاب حقوق الأقليات ويجادل في أن خطاب حقوق الإنسان الذي جاء بعد الحرب العالمية الثانية كان يهدف بالأساس إلى حيِّد خطاب حقوق الأقليات الذي كان مهيمناً قبل الحرب العالمية الثانية، ويعتقد بوجود مصلحة آنذاك لتغييب خطاب حقوق الأقليات لأنه أسهم في غياب الاستقرار في الدول القومية من جهة وأدّى دوراً في اندلاع الحرب العالمية الاولى من جهة ثانية. فقد كانت سياسات الدولة القومية تهدف إلى بناء الهوية القومية والثقافية لمجموعة الأغلبية وإقصاء ثقافة الأقلية وتهميشها سياسياً واقتصادياً. وتشمل هذه السياسات:

---

(٤٠) ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة؛ العدد ٣٧٧، ٢ ج (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١)، ج ١، ص ١٥٥.

أولاً، تبنّي قوانين اللغة الرسمية والتي تعترف بلغة المجموعة المسيطرة على أنها اللغة القومية الرسمية الوحيدة، وبذلك فهي اللغة الوحيدة التي تستعمل في الحيز العام.

ثانياً، بناء نظام قومي للتعليم الإلزامي يقدم الرواية التاريخية والقومية للمجموعة المسيطرة.

ثالثاً، مركزية القوة السياسية، واستبعاد أشكال السيادة والحكم الذاتي التي تمتعن بها جماعات الأقليات تاريخياً.

رابعاً، نشر لغة المجموعة المسيطرة وثقافتها من خلال المؤسسات الثقافية القومية، بما في ذلك وسائل الإعلام القومية والمتاحف العامة.

خامساً، تبني رموز الدولة والاحتفال بتاريخ الجماعة المسيطرة.

سادساً، إنشاء نظام قانوني وقضائي موحد، يعمل من خلال لغة المجموعة المسيطرة وتراثها القانوني.

سابعاً، تبنّي سياسات استيطان لمصلحة الجماعة القومية المسيطرة.

ثامناً، تبنّي سياسات الهجرة التي تتطلب معرفة باللغة والتاريخ القوميين كشرط للحصول على المواطنة.

تاسعاً، الاستيلاء على الحيز العام الذي كان يملكه السكان الأصليون[٤١].

يمثل مدخل العدالة بنظر كيمليكا محوراً مركزياً وصمام أمان للتعددية الثقافية؛ وتفسير ذلك أن من شأن مبادئ العدالة وإجماع الأفراد عليها في المجتمع الجيد التنظيم أن يؤديا إلى استمرارية تماسك هذا المجتمع واستقراره وعيشه المشترك، بالرغم من تنوع معتقدات الأفراد وانتماءاتهم. يؤسس ويل كيمليكا منظوره الليبرالي عن العدالة بناء على فكرة الجمع بين الاستقلال الذاتي والثقافة؛ من منطلق أن الأخيرة تعد القاعدة التي يرتكز عليها الاستقلال الذاتي للفرد. لكن كيف يكون في الإمكان جعل الثقافة أساساً لاستقلالية الفرد وحرياته ضمن إطار نظرية ليبرالية في العدالة؟ لا يتردد كيمليكا في الإجابة عن ذلك بالتأكيد على أن الأمر يقتضي «توضيح أمرين: **أولهما**، أن الانتماء الثقافي يحظى بمكانة بالغة الأهمية في الفكر الليبرالي؛ **ثانيهما**، أن أعضاء الجماعات الثقافية يواجهون أشكالاً معينة من الحرمان ذي صلة بفائدة الانتماء الثقافي ذاته، بحيث تتطلب معالجة أشكال الحرمان تلك، وتبرر في آن واحد وجود حقوق لمختلف الجماعات الثقافية الفرعية. فمثلما تنشأ الحقوق الفردية من سعي كل إنسان لتعزيز حريته الشخصية، فإن الحقوق الجماعية تنبع بدورها استجابة لمصلحة كل جماعة في المحافظة على استمراريتها. الأمر الذي يعني أن كيمليكا يستهدف من خلال منظوره للعدالة تحقيق التوازن بين أهمية الفرد وأهمية الجماعة، أي التوازن بين الحرية الفردية والانتماء الثقافي، انطلاقاً من حقيقة أن المجتمع مكون أصلاً من أفراد وجماعات ثقافية لا من أفراد وحسب. في الحصيلة يتحدد مفهوم العدالة

---

(٤١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٣ ـ ٨٤.

وفق كيمليكا من خلال تصورها كبديل لعلاقات الاضطهاد والإذلال (Humiliation) بين مختلف الجماعات الفرعية، وذلك من خلال إنصافها والاعتراف بحقوقها من جهة، والعمل على حماية الحقوق الفردية ضمن المجتمع السياسي لكل من الأكثرية والجماعات الفرعية من جهة أخرى على أساس الحرية والمساواة، فيحظى كل فرد بالحقوق والحريات التي يحوزها أقرانه، وفي الوقت نفسه تنال الجماعة حقوقها الثقافية كجماعة في إطار نموذج للمواطنة متعددة الثقافات الفرعية[٤٢].

تمثل أطروحة الفيلسوف الكندي **شارل تايلور** (Charles Taylor)، بوجه خاص دراسته التي تضمنت بحثاً في «سياسة الاعتراف»[٤٣]، دعماً قوياً في هذا الاتجاه، ذلك أنه يعتبر أن هوية كل شخص ترتبط بشكل حتمي مع شكل الاعتراف بها. وهو ما يجعل منها؛ أي الهوية ليس مجرد حسن آداب ومعاملة في حق الآخر، وإنما هي، أكثر من ذلك، حاجة إنسانية حيوية. ويبرز تايلور العلاقة بين الاعتراف والهوية من خلال خلوصه إلى أن الأمراض التي يمكن أن تصيب الهوية نوعين: **الأول**، ينتج من عدم الاعتراف الذي يؤدي إلى نوع من التجاهل والغياب الاجتماعي لمن تعاني هويته الإنكار والرفض؛ والثاني، لا يشير إلى غياب الاعتراف، وإنما إلى صورة تحقيرية للذات؛ ذلك أن عدم الاعتراف أو الاعتراف غير المناسب من شأنه أن يحدث شكلاً من الاضطهاد، وذلك بسجن البعض ضمن نمط أو طريقة للعيش خاطئة، مفككة ومختزلة. ووجه المفارقة هنا، أنه قد جرى النظر تاريخياً من طرف مختلف الأيديولوجيين؛ الليبراليين واليساريين، إلى مطالب الأمم الصغيرة ونزوعها إلى الاستقلال أو الحفاظ على هويتها الثقافية باعتباره نزوعات رجعية محافظة. أكثر من ذلك، يكشف باتريك سافيدون في كتابه الهام كيف أن عدم أخذ الثقافات الفرعية بعين الاعتبار تمتد جذوره عميقاً في التقاليد السياسية الغربية[٤٤]. وفي هذا الإطار يسجل تشابه مربك بين الموقف السلبي الذي يصل حد العنصرية من الأقليات والثقافات الفرعية لدى كل من جون ستيوارت ميل الليبرالي، وفريدريك إنجلز الشيوعي؟ فمع أن جون ستيوارت ميل كان شديد الحساسية تجاه مشكل التهميش الاجتماعي والسياسي للجماعات الفرعية، إلا أنه لا يعتقد أن الهوية الإثنو ـ ثقافية بإمكانها أن تمثل مطلباً أو تطلعاً مشروعاً. كما أن النزعة الجمهورية الحديثة ـ وبوجه خاص من خلال النموذج الفرنسي ـ تمعن في النظر إلى الهويات الثقافية كتهديد سياسي، وفي أحسن الحالات تختزل إلى مجرد اختيارات فردية[٤٥].

يمكن القول إن التعددية الثقافية تتحدد بكونها **أولاً** نظرية تفسيرية تسعى إلى استيعاب وعقلنة الواقع الاجتماعي المتعدد، وثانياً بكونها سياسة في التعامل مع التنوع الثقافي، بحيث تستند إلى

(٤٢) حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٨٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠)، ص ٢١ ـ ٢٣.

(٤٣) Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie* (Paris: Flammarion, 1994).

(٤٤) Patrick Savidan, *Le Multiculturalisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 2009), pp. 46-51.

(٤٥) يذهب أيضاً في هذا الاتجاه: جورج لارين، الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة فريال خليفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢).

فكرة المشاركة الجماعية الديمقراطية من طرف مختلف الجماعات الثقافية على أساس المساواة والعدالة الثقافيتين، والاعتراف رسمياً بكون تلك الجماعات متمايزة ثقافياً، ومن ثم تطبيق ذلك عملياً من خلال سياسات محددة تسعى لمساعدة تلك الجماعات وتعزيز تمايزها الثقافي في كنف هوية وطنية جامعة. لذلك يتعين بمقتضاها إرساء بنيان التضامن السياسي والاجتماعي، بما يكفل احترام مكونات هذا التنوع والتكيف معه بما يؤدي إلى بلورة هوية سياسية جامعة، وهذا لا يمكن أن يتم إلا بمشاركة مختلف الجماعات الفرعية وجذبها باتجاه الاندماج المؤسساتي، وهو الاندماج الذي يعمل تدريجياً على توليد الشعور بالانسجام أو التطابق الثقافي بين مختلف هذه المكونات الثقافية الفرعية من جهة والجامعة من جهة أخرى. وضمن هذا المنظور يقع مبدأ الحياد الإثنو ـ ثقافي للدولة الوطنية وهو المبدأ الذي أثار نقاشات عبرت عن مخاوف من أن يؤدي هذا الحياد إلى تمييع الهوية الوطنية الجامعة ويقود بالتالي إلى انقسام المجتمع وبلقنته، وإلى إضعاف علاقاته التضامنية ولحمته السوسيولوجية المادية والرمزية، بل وتهديد منظومة حقوقه الفردية.

جاءت التعددية الثقافية وخطاب حقوق الأقليات لإعطاء الأقليات، وخصوصاً الأصلية منها، حقوقاً هضمتها الدولة القومية الحديثة التي تماهت مع المجموعة المسيطرة. وكما يشير كيمليكا فإن خطاب حقوق الأقليات أعيد إحياؤه في الثمانينيات بعد انهيار الاتحاد السوفياتي تحديداً وبروز المسألة العرقية والقومية للشعوب التي عاشت تحت سيطرة الإمبراطورية السوفياتية. وقد نشأ اهتمام أوروبي خاص في موضوع حقوق الأقليات بسبب التأثيرات الممكنة لهذه المسألة في شرق أوروبا وروسيا على الدول الغربية، وعملت المنظمات الأوروبية على تحسين العلاقات بين الدولة والأقليات في بلاد ما بعد الشيوعية.

ثمة انتقادات عديدة لمثل هذا الخطاب، ففي العالم الثالث يرى البعض أن هذا الاهتمام بالقوميات والأقليات هو نوع من الوصاية المتأتية من الإرث الاستعماري الذي يريد إدامة تدخلاته الكارثية في شؤون الدول الفقيرة وأن يفرض قيم الهيمنة وثقافتها على سائر العالم، علماً أن تاريخ الغرب هو تاريخ هيمنة الأغلبية، وأن الدعوة إلى الحكم الذاتي للأقليات ليست سوى مبرر للتدخل وإثارة الخلافات الإثنية والقومية والطائفية، فضلاً عن أن الدعوة إلى حماية الأقليات الهشة تؤدي إلى تفكيك الدول وإثارة النعرات وتحمل في مضمونها محاولات استقطاب وتوظيف لهذه الأقليات في لعبة الأمم ومصالح الدول الكبرى. ورغم هذه الاعتراضات، فإن الغرب والمنظمات الدولية، كالأمم المتحدة والبنك الدولي ومنظمة العمل العالمية، لم تعد جميعها توافق على أن مسألة تعامل الدول مع أقلياتها هي قضية محلية، وليس فيها ما يهم المجتمع الدولي، وهي ذهبت إلى قوننة معايير الحد الأدنى لسلوك الدول في ما يتعلق بأقلياتها ولإرساء آلية عمل لمراقبة التزام الحكومات بتلك المعايير.

مع ذلك يمكن القول إن خطاب التعددية الثقافية أصبح مع العولمة أكثر قوة، وهو اليوم موضع جدل على مستوى العالم، ويلاقي تأييداً منقطع النظير عند البعض، وبخاصة عند الأقليات المحلية،

ويواجه بالرفض الكامل من قبل بعض الأطراف الأخرى. ويعترف كيمليكا بأن خطاب التعددية الثقافية والمقاييس الدولية، إنما يعكس بشكل مميز الظروف أو الهموم الغربية، التي ليس لها علاقة أو حاجة بهموم الأمم الأخرى.

التعددية الثقافية اليوم، أداة حكومية لإدارة الاختلاف، كما هي الحال عندما تضم الدول أقليات كبيرة ذات طموحات تحررية أو انفصالية، هنا يمكن أن تصبح التعددية الثقافية وسيلة إدارة ليس فقط للثقافة الأحادية، بل وللعنصرية أيضاً (كما في الولايات المتحدة الأمريكية). في كل الحالات فإن قبول الدولة الاختلافَ في ظل التعددية الثقافية، يُثيرُ رد فعلٍ معادياً محافظاً، باعتبار أن القبول بالتعددية يبدو كأنه يضعف قبضة المجموعات المسيطرة على جهاز الحكومة.

لا تأتي الانتقادات للتعددية من الفضاء العالمثالثي فقط، ثمة انتقادان رئيسان أيضاً موجهان إلى التعددية الثقافية. فهي، وفقاً لنقّادها **المحافظين الجدد** (Neo-conservatism) في الغرب الليبرالي، تؤدي إلى:

١ ـ عودة إلى الفوضى والهمجية الثقافية عبر تخفيض المعايير الاجتماعية الجامعة.

٢ ـ أنها تتضمن شيئاً من الاكراه والقسْر التعصبي، لأنه وفي ظل السياسة الهادفة إلى تمكين بقاء الثقافات الأقلوية، قد تُفرض قيود على الحرية الفردية بحجة حماية التعددية.

٣ ـ أنها سوف تقود إلى تفكك اللغات، والأديان، والثقافات ضمن الأمة، بحيث تفكُّ الخيوط الضرورية للوحدة الوطنية[٤٦].

وفي السياق نفسه، ذهب البعض إلى اعتبار أن الإعلاء من شأن التعددية الثقافية وتشجيعها يفضي إضعاف الفردانية الليبرالية، بل أن هذه الدعوة اتهمت في السبعينيات والثمانينيات من القرن المنصرم بأنها دعوة محافظة ورجعية. ومن جهة أخرى، فإن تفسير التعددية الثقافية على أنها الحق في المحافظة على التراث الثقافي الأصيل يثير عدة أخطار كامنة: فهو قد يرفع من شأن النزعة نحو النقاء الثقافي على حساب التلاقح الثقافي، وقد يعمل على الحد من حرية الأفراد داخل الجماعات بأن يعلي شأن المنحى الجماعاتي المحافظ على حساب المنحى التفاعلي والفرداني، كما يمكن استدعاؤها لإنكار منظومة حقوق الإنسان العالمية بدعوى حقوق الجماعة مما يهدد فكرة المواطنة ويقلص مساحة النقاش المدني والشعور بالمسؤولية الديمقراطية ويعيق التفاعل الثقافي بين الجماعات.

إلا أن انتشار أفكار التعددية الثقافية منذ ثمانينيات القرن الماضي ترافق زمنياً مع ظاهرة العولمة الاقتصادية المكثفة، وما اتصل بها من خفض للنفقات في دولة الرفاه، وخصخصة للشركات العامة، وتحرير للأسواق، ما أدى إلى رواج تصور يربط بين الشكل الأيديولوجي المثالي لهذه الرأسمالية

---

(٤٦) ديورنغ، الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية، ص ٢٥٧.

العالمية والتعددية الثقافية[٤٧]. لذلك تركزت انتقادات اليسار للتعددية الثقافية على أن احتكامها إلى مفهوم «الثقافة» وبتخُيلها «دولة ـ أمة» تتألف من عدة أنواع من الثقافات المُمكّنة بتساوٍ، تؤدي إلى تصفية الفوارق الاجتماعية والطبقية ضمن مجموعات ثقافية معينة ما ينتج منه تمييع لهذه الفوارق واختزالها بالمقارنة بين الجماعات والمجموعات وليس بين الأفراد من مختلف الجماعات، كما يحدث عندما يتصدى البعض للمطالبة بحقوق الطوائف والأقليات متجاهلين الفوارق الاجتماعية والاقتصادية ضمن هذه الطوائف والأقليات نفسها، وهو ما يحوّل السياسة إلى محاصصة طوائفية وجماعاتية. بالإضافة إلى ذلك يعتبر هؤلاء إنها كصيغة مؤسساتية وفكرية لا توفر فسحة كافية للهُجنة و«الهوية ـ في ـ الاختلاف». وهي فضلاً عن ذلك تقدم حلاً مقلوباً حين تتجه نحو اقتراح حلول ثقافية للمشكلات السياسية والاقتصادية بدلاً من اقتراح حلول سياسية واجتماعية واقتصادية للمشكلات الثقافية من خلال تأكيدها الخصوصية الثقافية وحرية التعبير وسياسات الهوية بدلاً من التمكين والمساواة الاجتماعية والاقتصادية. وهذا يحصل عندما تُشجع بعض الدول التعددية الثقافية كي تُظهر تسامحها وتمتص بالتالي الاحتجاجات والاعتراضات الناتجين من التفاوت الاجتماعي والطبقي، كما يتمثّل ذلك عندما يجري الاحتفال والثناء على الصيغ الثقافية المبتذلة نسبياً ـ المطاعم العرقية والمهرجانات والفولكلور ـ تحت يافطة التعددية الثقافية[٤٨].

في المقابل برزت إشكالية إدماج المهاجرين المسلمين التي أصبحت تواجه في الغرب صعوبات متزايدة أمام تنامي ظاهرة «الإسلاموفوبيا». في الواقع، شاهدنا في العقد الماضي تراجعات جوهرية طاولت المكاسب التي حققتها التعددية الثقافية الليبرالية في العمق وترافقت مع تنامي النزعات المحافظة واليمينية، ولا سيّما في البلاد الأوروبية والغربية التي يشكل فيها المسلمون أغلبية واضحة من السكان المهاجرين، حيث يمثلون ما يقرب من ٨٠ بالمئة من المهاجرين في دول مثل: فرنسا، وإسبانيا، وإيطاليا، وألمانيا، وهولندا... إلخ، مقارنةً بـ١٠ بالمئة أو أقل في كندا والولايات المتحدة. ولهذا فإنه كثيراً ما تتم المماهاة في أوروبا بين المهاجر والمسلم. وبعد موجات الهجرة الهائلة والتدفق الكبير عبر البحار منذ العام ٢٠١٢ إثر الانفجار الكارثي للوضع الأمني في سورية والعراق وغيرها من البلدان العربية، أصبح هذا الموضوع محور المناقشات السياسية والثقافية والإعلامية في الغرب. كل هذه العوامل أدت إلى تراجع المساندة الشعبية للتعددية الثقافية؛ بل والتراجع عن بعض المكتسبات المحققة في هذا الموضوع الذي راح يتم تصويره كما لو أن المسلمين هم المستفيدون الأساسيون من هذه السياسة؛ وهو ما جعل جريدة المشاهد (*Spectator*) تنشر مقالة بعنوان متحيز: «كيف قتل الإسلام التعددية الثقافية[٤٩]؟ والواقع أن الإسلاموفوبيا ليست هي المصدر الوحيد

---

(٤٧) كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ص ١٦٠.

(٤٨) Ghassan Hage, *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society* (Sydney; London: Pluto Press, 1998).

(٤٩) كيمليكا، المصدر نفسه، ص ١٦١.

لتراجع الحديث عن التعددية الثقافية في أوروبا، كل ما هنالك أن المخاوف من المسلمين أمست التبرير الأكثر حداثة للقلق العميق من «الآخر».

أسهمت هذه المقاربات النقدية للتعددية الثقافية في السنوات الأخيرة في طرح إشكاليات عديدة تمحورت حول ما إذا كانت التعددية الثقافية من الوجهتين النظرية والعملية، تسهم في زيادة الاندماج الداخلي للدولة أم أنها تعمل على تفعيل عومل الانقسام فيها؟ وإذا كانت تعمل على تعزيز هذا الاندماج، فهل يصح الاستمرار في تطبيق نموذج الدولة ـ الأمة، أم أن الأمر يستوجب إعادة بناء الدولة، وإيجاد نموذج دولة بديل ينسجم مع التنوع المتنامي لمجتمعات الدول الغربية؟

في المقابل برز مفهوم «التنوع الثقافي»، (خصوصاً في أوروبا) وهو أقل إثارة للجدل، حيث يُدَّعى أحياناً أن «التنوع الثقافي» هو مفهوم أكثر ملاءمة؛ لأنّ «التعددية الثقافية» تتضمن حداً مقوناً ومكبّلاً يفرض أن تتعايش ضمنه ثقافات مختلفة[٥٠]، لكن مع ذلك لا يزال مفهوم التعددية الثقافية منتشراً وخلافياً، فهو بقدر ما يفسح في المجال أمام قبول الثقافات المختلفة ومشاركتها في الأمة، يعيق الاندماج من جهة، كما قد ينتج منه مشكلات ونزاعات متأتية من التجزئة التي يقيمها، والتي يمكن أن تُشرعنها السياسة، وبخاصة حين تقوم على أسس غير فردية تعترف بهوياتٍ ومصالح مختلفة جمعية أو ثقافية (إثنية أو طائفية) بدلاً من الهويات الفردية والمصالح الشخصية المختلفة للأفراد باعتبارهم مواطنين متساوين.

من هذا المدخل يناقش بريان باري المسألة في كتابه **الثقافة والمساواة، نقد مساواتي للتعددية الثقافية**[٥١]؛ وتحت عنوان «ضلال الطريق» يساجل بقوة تلك الحجج التي تسوق للتعددية الثقافية الساعية إلى إقرار الخصوصيات العرقية الثقافية والدينية والتي تؤدي إلى تسييس هويات الجماعة بادعائها أن الهوية الجماعية إنما تستند إلى أساس ثقافي. يركز «بريان» نقده على أطروحات كيمليكا وأنصاره الذين ينطلقون من فهم خاص للنزعة «الثقافية الليبرالية» (Liberal Culturalism) تعتبر أن الأفراد تحددهم ثقافتهم، وأن تلك الثقافات تمثل وحدات كلية عضوية مغلقة، وأن المرء لا يمكنه مغادرة إكراهات ثقافته بل يمكنه فقط أن يحقق ذاته في إطار تلك الثقافة، وبالتالي فإن الثقافات لها الحق في المطالبة بحقوق وحماية خاصة[٥٢]. يساجل «باري» معارضاً هذا الاتجاه مفنداً حججه ومبرراته انطلاقاً من فكرة «المواطنة»، حيث يجب أن يكون للمواطن وضع واحد يتساوى فيه الجميع كأفراد بالحقوق القانونية والسياسية، دون أن يكون هناك حقوق أو امتيازات خاصة تمنح للبعض دون غيرهم على أساس انتمائهم إلى إحدى الجماعات. وهذا هو جوهر الفكرة المساواتية والليبرالية التي تتعرض لهجوم شديد من جانب

---

(٥٠) ديورنغ، **الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية**، ص ٢٥٨.

(٥١) بريان باري، **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية**، ترجمة كمال المصري، عالم المعرفة؛ العدد ٣٨٢ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١)، ج ١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

الليبراليين واليساريين الجدد واليمين المحافظ[٥٣]. تتمثل بؤرة هذا النقد باستخلاص بريان باري أن الثقافة، ضمن تصور كيمليكا للتعددية الثقافية، ليست هي المشكلة مثلما أنها ليست هي الحل؛ كلُّ ما هنالك أن السياسات العامة الخاطئة من شأنها أن تجعل من الثقافة مشكلة، مثلما أن السياسات العامة الرشيدة من شأنها أن تجعل من الثقافة عنصراً رئيسياً من الحل. وبصيغة أخرى فإن التعددية الثقافية، بغض النظر عن حجم ونوعية جرعتها، تطرح من المشكلات قدر ما يمكن أن تقدم من حلول. ولذلك لا يمكنها أن تعالج مختلف التفاوتات التي تشوِّه العديد من المجتمعات على مستوى الفرص والموارد بما في ذلك المجتمعات الأكثر تقدماً كالولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا.

في الحصيلة، تعمل الرأسمالية المتعولمة لمصلحة التعددية الثقافية، لكن السؤال النظري الذي تطرحه «إرادة البقاء» لجماعات الهوية تلك هو سؤالٌ معقدٌ: هل التنوع الثقافي خيرٌ في حد ذاته، ويستحق الحفاظ عليه إذا كانت تقاليد وهويات معينة يمكن أن تختفي من دون إكراه في ظل أوضاع اجتماعيةٍ اعتياديةٍ؟ تقدم المنظمة الدولية الرئيسة المهتمة بالثقافة (اليونسكو) جواباً حاسماً يقول إنّ التنوع «ضروري للجنس البشري بقدر ضرورة التنوع الحيوي بالنسبة إلى الطبيعة»، وإن الدفاع عنه هو أمر أخلاقي[٥٤].

علاوة على ذلك، تتصدى التعددية الثقافية لواحد من المفاهيم المركزية لدى عصر التنوير الأوروبي من حيث إنها قد تقضي بأن تُعامل مجموعات محددة بشكل مختلف: هل ينبغي أن يُسمح للنساء المسلمات بأن يرتدين الحجاب في المدرسة؟ وهل يجب أن تُراعي أماكن العمل والمدارس السنة الصينية الجديدة؟ وإلى أي درجة ينبغي للدولة أن تتوقع من مواطنيها أن يتكلموا اللغة القومية؟ ولنأخذ أيضاً حالة أكثر تطرفاً: هل ينبغي السماح للمواطنين المسلمين بأن يعيشوا في ظل الشريعة إذا رغبوا في ذلك؟ تزداد صعوبة هذه المسائل عندما تُصبح عادات مثل ختان الإناث موضوع بحث[٥٥]، وهو ما يطرح السؤال: ماذا يحصل عندما لا تحترم التقاليد الثقافية لوائح «حقوق الإنسان» كما أصبحت تُفهم في الغرب ومن قبل المنظمات الدولية الرئيسة؟ من وجهة النظر هذه، تُنتهك حقوق أولئك النساء في أجسادهنّ (في الحد الأدنى)، فهل ينبغي على الحقوق الكونية أن تُلغي الحقوق الثقافية؟

لذلك تبدو اليوم الدولة أحادية الطائفة، وأحادية الثقافة، وأحادية اللغة وأحادية الدين غير ممكنة لاعتبارات عملية، وأيضاً ببساطة لأن أنواعاً أخرى من الدول تعمل بنجاح أيضاً، وهذا يعني أنه من الأجدى اعتبار «الدول ـ الأمة» التي قامت في العالم على منطق توازنات القوة، وحدات

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٥٤) Draft UNESCO Declaration on Cultural Diversity (2001).

(٥٥) إنّ ختان الإناث (الذي في العادة يُدعى الآن تشويه العضو التناسلي الأنثوي [إف جي إم] (Female Genital Mutilation) [FGM]) شائع في العديد من الثقافات الأفريقية الشمالية والوسطى (على الرغم من أنه معروف في أماكن أخرى) وهو لا يقتصر على دينٍ بعينه بقدر ما يشكل أساس ممارسة مناطقية وثقافية جلبها إلى الغرب المهاجرون الأفارقة.

سياسية واقتصادية بدلاً من كونها وحدات ثقافية، ما يعني إعادة تأصيل مفهوم المواطنة على أساس «الفردانية» بحيث يصبح لكل مواطن في المجتمع حقوق فردية وشخصية باعتباره فرداً وليس باعتباره جزءاً من جماعة معينة. مع ذلك فإن هذا الأمر فضلاً عن أنه غير متيسر وليس سهلاً تحققه، فإنه بالإضافة إلى ذلك يثير العديد من المشكلات والتي يعترف في النهاية بها كيمليكا نفسه. لذلك فإن من يقرأ أدبياته الثرية في هذا المجال يخلص إلى أنه لا بد من الدمج بين الحقوق الفردية والحقوق الجماعية، أي محاولة التوفيق بين الفردانية والجمعية، وهي فكرة لا تزال غير مؤسسة على نموذج واضح، وتتعرض لنقاش واسع.

لا شك في أن هذا التحدي الذي تواجهه التعددية الثقافية كمنظومة فكرية يجعل من الصعب الادعاء بامتلاك نظرية متكاملة في هذا المجال، ولا يكفي المخرج الذي يقدمه كيمليكا بقوله إن التعددية الثقافية لا يمكن أن تضمن حقوق الأفراد إلا إذا انتظمت تحت كنف المنظومة الليبرالية. لأنها في غياب السقف الليبرالي قد تضطهد الأفراد من جهة، وتؤدي من جهة ثانية إلى أن تخرج الجماعة على الفرد باسم الحفاظ على الخصوصية الثقافية. ويعترف كيمليكا بغياب نظرية متكاملة للتعددية الثقافية: «ولسوء الحظ، أنا لا أعتقد أننا نملك بالفعل نظرية يمكن العمل بها للتسلسل المناسب للتعددية الثقافية الليبرالية. والواقع لا أعتقد أن لدينا الأساس العملي المطلوب لبناء مثل تلك النظرية. ونحن ببساطة لا نعرف الشروط المسبقة التي نحتاج إليها لتمكين العملية الناجحة ذات الجوانب المختلفة من التعددية الثقافية الليبرالية من أجل أنواع مختلفة من جماعات الأقلية»[٥٦]. ما يعني باختصار أن التعددية الثقافية حتى ولو كانت تحت سقف الليبرالية لم تنتج نموذجاً مكتملاً يلبي طموحات الهويات الثقافية الجمعية من جهة ويحفظ حقوق الفرد بخصوصيته الفردانية والتي تعتبر من أهم منجزات الحداثة.

في الخلاصة تعبِّر التعددية الثقافية كتيار يستقطب الكثير من النقاش اليوم، عن فهم جديد للهوية الثقافية التي توجد طريقتان على الأقل لتصورها وإدراكها.

الأولى ماهوية ضيقة، تعتبر أن الهوية الثقافية حقيقة واقعة تشكلت بالفعل. بينما تعتبر الثانية أن الهوية الثقافية شيء يجري إنتاجه بشكل متواصل في عمليات تفاعلية دائمة لم ولن تكتمل على الإطلاق. حدد ستيوارت هول[٥٧] المفهوم «الماهوي» في مصطلح «الذات الواحدة الحقة» المختبئة في داخل الكثير من الأفراد، فهي تحبس البشر بشكل عام في تاريخ مشترك وسلسلة نسب أو عرق، فيها يتجمد التاريخ الأصلي بوصفه إرثاً وميراثاً وتقليداً. ويمكن لهذه الماهيات أن تكون تائهة أو غائبة، لكنها بالتأكيد مخزونة وثابتة أصلاً. ووفقاً لهذا التعريف، توجد ماهية تقدم معاني ثابتة ومرجعيات دلالية تفسر كثيراً من الاختلافات السطحية الظاهرية. يجب اكتشاف هذه الماهية

---

(٥٦) كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ج ٢، ص ١٦٩.

(٥٧) Stewart Hall, «Cultural Identity and Diaspora,» in: Jonathan Rutherford, ed., *Identity: Community, Culture, Difference* (London: Laurence and Wishart, 1990) p. 223.

والتنقيب عن المستودع أو المخزون الذي يمكن أن يكون خلف جماعة عرقية أو جغرافية أو دينية لفهمها بشكل صحيح.

أما المفهوم التاريخي فهو أكثر ملاءمة لتصور الهوية الثقافية، لأنه يفضي حسب هال إلى اعتبارها موضوع صيرورة (Being) شأنه شأن الوجود. إنها موضوع ينتمي إلى المستقبل بقدر ما ينتمي إلى الماضي. إنها ليست شيئاً موجوداً متجاوزاً أو مفارقاً للمكان والزمان، أو للتاريخ والثقافة. صحيح أن الهويات تنبثق من أماكن لها تاريخ، لكنها مثل كل شيء تاريخي، عرضة للتحول الدائم، ولا يمكنها أن تكون ثابتة ومحبوسة بشكل أبدي في بعض الماضي الماهوي. والفاعلون بصفتهم حاملي الهوية هم صانعوها بنفس الوقت إذ يقومون بأدوار متواصلة في التاريخ والثقافة والسلطة. وهم بهذا أكثر من مجرد مؤسسين لصحوة الماضي واستعادته المنتظرة. فالهويات هي تعريفات نطلقها على طرق حياة وممارسات ووضعيات ومرجعيات مختلفة، لذلك تشهد تحولات جديدة ودائمة يجد الأفراد أنفسهم فيها، ما يضطرهم إلى التكيف معها، الأمر الذي قد يظنه البعض مولداً لإشكالية الاغتراب، لكنها في الحقيقة دينامية تغيّر دائم يفضي إلى إعادة تشكلها وتركيبها بشكل دائم[٥٨].

وبغض النظر عن السردية التاريخية لـ «الهوية الثقافية»، فالمصطلح بحد ذاته يفضي إلى الاعتقاد بأن هناك صورة واحدة موحدة لهذه الهوية، ويسمح لفرد بأن يحدد بدقة ما ينتمي إليه وما يختلف عنه. إلا أن الواقع يثبت عديداً من الاختلافات في الممارسات الاجتماعية لشعب معين أو جماعة محددة، وهي اختلافات تتضمن تبايناً ظاهراً مع ما يمكن اعتباره النموذج المثالي المؤسطر للهوية، والمتمثل بالسردية التاريخية العامة المشكلة لمحتوى النموذج الهوياتي السائد، وهي تباينات تظهر عملياً في أكثر من لحظة تاريخية، إنْ من حيث طرق الحياة أو من حيث التحولات والتطورات التي تداخلها[٥٩].

ففي الأساس نجد المجتمع المركَّب، وثقافة تنمو في عمليات تفاعل ينتج عنها تنوع ضخم لطرق الحياة والخبرات الاجتماعية، ومنها تتولد الاختلافات والتباينات العديدة والمعقدة للممارسات الاجتماعية والصور الثقافية لشعب أو لجماعة ما، بحيث تختلف عما يمكن أن نعتبره نموذجاً مثالياً للهوية السائدة فيها. وقد بيّن جونسون[٦٠] أن السردية التاريخية للهوية ونماذجها تنبني في قسمها الأعظم على روايات متخيلة ومصنوعة يتحول معها تعريف الجماعة أو الأمة لنفسها إلى خطاب معمم يجد في المؤسسات الثقافية (وسائل الإعلام، والمؤسسات

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٥.

(٥٩) جورج لارين. الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث، ترجمة فريال حسن خليفة (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢)، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٦٠) R. Johnson, «Towards a Cultural Theory of the Nation: A British Dutch Dialogue,» (MS, Department of Cultural Studies, University of Birmingham).

ورد في: Annemieke Galema, Barbara Henkes and Henk te Velde, *Images of the Nation: Different Meanings of Dutchness, 1870-1940* (Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1993), pp. 9-22.

الدينية، والسياسية، والتربوية) رعاية خاصة، بل وكثيراً من الدعم الذي يحول الهوية إلى نموذج مثالي يتمثل بسردية تاريخية تتمتع بقوة رمزية ومعنوية. لكن التنوع الضخم في طرق الحياة والممارسات الاجتماعية ينتج مخزوناً معقداً من الخبرات الثقافية تسمح بإعادة النظر ببعض عناصر تلك السردية. ذلك أن الأفراد ليسوا بالضرورة متلقِّين سلبيين، فالسرديات التاريخية للهوية هي بالأساس مبنية على وقائع كانت موضع صراع واختلاف وتباين، والنتيجة أن الهويات تتفلت من كونها سرديات وروايات تاريخية موروثة يتشكل منها مضمون الهوية، وبالتالي فهي ليست بناءً تاريخياً ثقافياً محضاً، بل هي بناء تتداخل فيه المنافع والمصالح والآراء والنزعات لبعض الطبقات والجماعات والفئات في المجتمع، وبواسطة الفاعلين الاجتماعيين والمؤسسات الثقافية المتنوعة ذاتها.

تنوع وتباين بعض عناصر الهوية الثقافية يمكن أن يجري طمسه بمهارة في السرديات التاريخية العامة، لكن الفرد يستطيع أن يجد عناصر الاختلاف والتباين ويقوم بالتالي، وبشكل نموذجي، في الانتقاء والاختيار من بينها، فالرموز والخبرات الجماعية، يتم تبني بعض عناصرها وتستبعد الأخرى وتختزل أو يتم تأويلها، تماماً كما تحصل عمليات إعادة تقويم بواسطة جماعات أو فئات جرى استبعاد قيمها أو اختزالها وطمسها بواسطة طبقات وجماعات أخرى، والتي من خلال عملية مضادة تقوم بتمثل خبرات وتصورات وأفكار كانت تعتبر خارجة عن السردية التاريخية العامة، وعندها تصنّف هذه باعتبارها هويات مضادة للمجتمع القومي. كل هذا يبين أن العمليات الدينامية وغير المطَّردة لبناء الهوية الثقافية يمكن بسهولة أن تصبح أيديولوجيا، تخفي التعددية أو التنوع الحقيقي وتستبعد التناقضات والتباينات الاجتماعية بشكل مقصود. وكل محاولة لتثبيت محتوى الهوية الثقافية أو مضمونها تحت عنوان الحفاظ على الهوية الحقيقية للشعب، تصبح أشكالاً أو صوراً أيديولوجية تستخدم عند جماعات أو طبقات معينة من أجل تثبيت مصالحها[٦١].

يبين هذا التصور ثراء مفهوم الهوية ودیناميته، وليس غموضه كما يفترض البعض؛ فالسردية التاريخية للهوية الثقافية تعمل على إخفاء الاختلافات والتباينات، لكنها من جانب آخر تخدم وحدة الجماعة والمجتمع كوسيلة أساسية للمقاومة. وعادة ما تكون السرديات التاريخية للهوية بنماذجها الأساسية من صناعة الطبقات الحاكمة، في حين تقع بوصفها وسيلة للمقاومة والوحدة في المجال الاجتماعي والشعبي. وهذا ما يؤكد خلاصات هابرماس، باعتبار الهوية الثقافية ليست معطى أو جوهراً محدداً مسبقاً، لكنها مشروع يتزامن بناؤه مع الوقائع والمستجدات[٦٢]. فالهوية انتقائية في تعاملها مع السردية التاريخية، يمكنها الاختيار أو الانتقاء من الموروث، وعلى الرغم من أنها لا تستطيع أن تختار تقاليدها، إلا أنها تستطيع على الأقل أن تنتقي أو تختار بشكل أساسي

(٦١) لارين، المصدر نفسه، ص ٢٧١.

(٦٢) Jürgen Habermas, «The Limits of Neo-Historicism: Interview with J. M. Ferry,» in: Peter Dews, ed., *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* (London: Verso, 1992), p. 243.

كيف تستمر أو لا تستمر مع بعض منها. هذه الفكرة عن الهوية بوصفها مشروعاً، هي فكرة خصبة وغنية بالإمكانات وتسمح كما قدمها هابرماس بافتراض تبلور هويات أكثر اكتمالاً وانفتاحاً. فالهوية ليست ما يكونه الفرد، بقدر ما هي، ما يريد الفرد أن يكون، وهي بالحصيلة كما يخلص هابرماس ليست مبنية بكاملها على تقاليد الفرد وميراثه التاريخي، حيث الوجه القبيح للعنصرية المتجذرة في أوروبا، يمكن تجاوزه واستبعاده من بين عناصرها.

الفصل الثامن

الإعلام التواصلي والمجتمع الشبكي... التكنولوجيا كثقافة وهوية

لا يمكن الحديث عن هوية من دون معرفة المجتمعات التي تتشكل فيها هذه الهوية، ومع أن لكل مجتمع خصوصيته، إلا أن هناك ما يجمع مجتمعات العالم اليوم من ملامح تتزايد اشتراكاً، على الرغم من التباينات الثقافية المتمثلة بالتقاليد عموماً. يعتبر أنتوني غيدنز[1]، عالِم الاجتماع البريطاني، أن التحولات الاجتماعية الراهنة تضفي على العصر الحالي سمات تميزه عما سبقه من عصور. وهو يشدد على أن هذه السمات ليست تغيراً مفاجئاً في الفترة الحديثة، التي ينظر إليها إجمالاً على أنها فترة ما بعد الإقطاع في أوروبا، بل هي ـ على الأصح ـ تكثيف بعض أنماط التفكير والسلوك، واتساع دور المؤسسات ذات العلاقة في العصر الحديث. وهو يستخدم مصطلح «الحداثة العالية» (High Modernity) لتمييز هذا الرأي من الموقف السائد في فترة ما بعد الحداثة (Post-modernism) التي تشدد مثلاً على القطيعة مع الفترات السابقة المتمثلة بالجوانب الخاصة بالفنون والثقافة والشروط الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة الناجمة عن الأوضاع المسيطرة في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، مثل العولمة والاستهلاكية وتبعثر السلطة وتحوُّل المعرفة إلى سلعة... إلخ.

السمة الأساسية الأولى للحداثة العالية، وفق غيدنز، هي إعادة تحديد منطق الزمان والمكان في الحياة الاجتماعية نتيجة التجسير المتزايد للفجوة بينهما بفعل التطور الهائل لتقنيات التواصل الإعلامية الجديدة.

يمكن أن تؤخذ هذه الفكرة للدلالة على ما أشار إليه ماركس في كتابه نقد الاقتصاد السياسي على أنه «إفناء المكان بالزمان» والذي أشار إليه أيضاً ديفيد هارفي بصورة أخرى على أنه «انضغاط الزمان ـ المكان» والأمر المتضمن هنا هو الإحساس بانكماش المسافات من خلال الانخفاض

(١) Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge, UK: Polity Press, 1991).

الدراماتيكي في الوقت المستغرق، إما بصورة مادية أو افتراضية لاجتيازها. فكرة انضغاط المكان ـ الزمان تلقي بظلالها على فكره تمديد العلاقات والتفاعلات الاجتماعية وإمكانية استمراها عبر المسافة التي تحدث عنها غيدنز(٢).

أولاً: الحداثة والعولمة... هويات ما قبل وما بعد

يقودنا هذا إلى النقاش حول مصطلح العولمة الذي أصبح مصطلحاً معاصراً، ولكنه مع ذلك بقي غامضاً إلى حد كبير على المستوى الثقافي والمعرفي، ويخفي تنوعاً كبيراً في الآراء حول ما يجري في هذا المجال، فما هي العولمة؟

يقول روبيرتسن(٣) إن «العولمة هي مفهوم يشير إلى كل من انضغاط العالم واشتداد الوعي به كله». ويحصر ذلك في نقطتين تتعلق أولاهما بانضغاط الزمان ـ المكان بواسطة تقانة المعلومات، كما ذكرنا سابقاً. والثانية تعود إلى العالم كله بدلاً من مجتمع محدد. فإمكان النفاذ الواسع الانتشار لوسائل الإعلام، مثل التلفزيون، جعل أخبار الماجريات في العالم كله متاحة للأغلبية العظمى من سكان العالم. وبصرف النظر عن صدقية هذه الأخبار؛ فإن توافر وسائل الإعلام تعني أن البعد والعزلة لا يمثلان الشيء نفسه في العصر الراهن، وأن معظم الناس هم أكثر وعياً عما كانوا عليه بخصوص الحلبة العالمية الأوسع التي تشكل فيها جماعتهم الخاصة جزءاً صغيراً فقط.

يطرح هذا الأمر واحدة من أكثر القضايا المثيرة للخلاف في الجدل الدائر حول العولمة، وبالذات مسألة المجانسة والتعددية. ويتعلق الموضع الأهم فيها في ما إذا كانت ظواهر العولمة، التي بيناها سابقاً، مثل انضغاط الزمان ـ المكان، والوعي المتزايد بالعالم أجمعه والتوجه نحو أعمال عالمية، ستقود حتماً إلى تناقص الفروق الثقافية بين الأمم والشركات والأفراد. فهناك من يعتبر أن ذلك أمر مؤكد، والحجة السائدة هي أنه يوجد حالياً نظام اقتصادي وحيد، هو الرأسمالية، وأن الشركات تحتاج إلى التنافس عالمياً في ظل مجموعة القواعد الوحيدة هذه، ولذلك فعلى الشركات التي تود البقاء على قيد الحياة اعتماد ممارسات الشركات التي قيّدت لها الحياة ونجحت في ذلك، وهذا ما يقود إلى طرائق عمل أكثر تجانساً وتناغماً مع ما هو معروف عالمياً، وبتعميم ذلك على مجتمع العالم، سنصل إلى عالم أقل تعددية ثقافية.

لا شك في أن ديناميات العولمة تؤثر أيضاً في الاتصالات والسياسة والثقافة التي أصبحت أكثر فأكثر ترابطاً واعتماداً متبادلاً في العالم كله. والشكل الجديد للثقافة العالمية هو بالتأكيد الثقافة المسيطر عليها بواسطة النفوذ الغربي والأمريكي تحديداً وتكشف عن ذاتها بشكل أساسي في التلفزيون والسينما. حيث يسيطر اللهو والفراغ الآن على العالم المتسع بواسطة الصورة الإلكترونية.

---

(٢) جون توملينسون، العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان، ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد، عالم المعرفة؛ العدد ٣٥٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨)، ص ١٢.

(٣) Roland Roberston, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage Publications, 1992).

وصل الأمر إلى حد تصور ولادة هوية عالمية حيث يتصرف فيها المواطن الكوزموبوليتاني[٤] بهذه الصفة. وقد عبَّر أولف هانرز[٥] عن هذه الفكرة بشكل جيد حين وصف المواطنة الكوزموبوليتانية بأنها «منظور» أو حالة ذهنية أو أسلوب لتدبير المعنى. من الطبيعي أن يثير هذا التعريف كثيراً من النقاش، لأنه يقدم هذا النوع من المواطنة كضرب من «النمط المثالي» ويطرح في الوقت نفسه إشكالية ثنائية حين يرتبط الناس بعملية العولمة بإحدى طريقتين: حيث هناك «الكوزموبوليتانيون وهناك المحليون» الذين يظل منظورهم دائماً مشدوداً بالناحية المحلية التي يقطنون فيها، ولا رغبة لديهم في التعاطي مع الآخر على النقيض من المواطن العالمي، حسب منظور «هانرز» الذي يتمتع بحسّ لا يوجد فيه آخرون، ويرتبط بنوع من الاحتفاء بالاختلاف الثقافي والانفتاح على الخبرات المتباينة في هذا المجال. ناقش توملينسون هذه الفكرة وبيّن المتضمنات الأيديولوجية المضمرة فيها، فضلاً عن أن المواصفات التي يتم الحديث عنها للمواطن العالمي هي نادرة تكاد لا تنطبق على أحد[٦].

من جهته يتفحص ستيوارت هول[٧] أثر العولمة في الهويات الثقافية، فيتتبع ثلاث مضاعفات ممكنة:

- تآكل الهويات القومية نتيجة لنمو المجانسة الثقافية والحداثة والانتشار العالمي الواسع لليبرالية الجديدة المتبناة في كل مكان في صور مختلفة.
- تقوية الهويات القومية وغيرها من الهويات المحلية نتيجة مقاومة العولمة.
- ذبول الهويات القومية واستبدالها بهويات جديدة هجينة.

وهو إذ يناقش مسؤوليتها عن تجزؤ الوعي وبالتالي مسؤوليتها عن لامركزية الذات الأمر الذي فتح الباب لتدمير معنى وحدة الفرد تماماً، وتكسير الهويات الثقافية الصلبة. يثبت «هول» أن الاتجاهات الفكرية والأيديولوجية العالمية الأكثر عمقاً حين تنتشر وتسود، تتعرض إلى رفض الشعوب الأكثر خصوصية والجماعات العرقية أو أجزاء من المجتمع في محاولة لإعادة إثبات اختلافها وتصبح أكثر تقارباً أو تلامساً مع محليتها حتى ولو كانت حداثتها تفرض نوعاً من التلاقي والتجانس. فالفرد الذي يبحث في تفكك الاتحاد السوفياتي، وتفكك يوغسلافيا في ١٩٩٠ يدرك أن القومية هناك لم تمت مبكراً. فالهويات القومية في هذه الأقطار كانت قوية بوصفها شكلاً

---

(٤) الأصل الاشتقاقي للمصطلح «كوزموبوليتاني» يتحدر من الكلمة اليونانية كوزمس (Kosmos) التي تعني «عالم» وبولس (Polis) التي تعني «مدينة» ومن ثم فإن الكوزموبوليتاني هو مواطن عالمي.

(٥) Ulf Hannerz, «Cosmopolitans and Locals in the World Culture,» in: Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (London; Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1990), p. 238.

(٦) توملينسون، العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان، ص ٢٨٤.

(٧) Stuart Hall, «The Local and Global: Globalization and Ethnicity,» in: Anthony D. King, ed., *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* (London: Macmillan, 1991), p. 28.

لمقاومة السلطة أو القوة المركزية الواحدة التي حكمت تلك الأقطار. إلا أنه من وجهة نظر أخرى يكون من الصحيح أيضاً اعتبار أن التجانس الثقافي المتضمن في ديناميات العولمة ينخر الهويات القومية والمحلية ويفتتها، لكن هذا «المحلي» و«الإثني» يشتغل ضمن منطق العولمة أيضاً، لذلك فالاحتمال الأكثر رجحاناً هو الانفتاح المتزامن لتماهيات عولمية ومحلية جديدة[8].

بالحصيلة تعرضت فكرة حتمية المجانسة الثقافية هذه إلى انتقادات قوية، فمثلاً يناقش روبرتسون[9] الطريقة التي «توطن» فيها المواضيع المستوردة في مجتمعات خاصة، حيث تُقيِّد الثقافة المحلية تَقبُّل بعض الأفكار دون غيرها، وتكيُّفها جميعاً بطريقة محددة. وقد ساق اليابان ـ باعتبارها مثالاً جيداً على هذا المزج بين «الوطني» و«الأجنبي» ـ على أنه عملية مستمرة، يبرز مصطلح «**المحلية العالمية**» (Glogalization). ووفق روبرتسون فإن المصطلح ظهر أصلاً في اليابان وهو ترجمة للكلمة اليابانية دوشاكوكا (Dochakuka) التي تعني تقريباً المحلية العالمية. وعلى الرغم من قبوله بفكرة انضغاط الزمان ـ المكان التي تسهلها تقانة المعلومات، فإنه يشير إلى أن إحدى عواقبها الرئيسية هي استفحال التصادم بين المواقف العالمية ومواقف المجتمعات أو مواقف المجموعات الاجتماعية، وهو ما نشهده حالياً، ولكن لا أحد يستطيع أن يجزم باستمرار ذلك، وبأن الجماعات والمجتمعات البشرية لن تصل إلى نقطة توازن مستقرة.

وهناك أرغون أبادوراي العالم الأنتروبولوجي الهندوأمريكي الذي أشبع هذا الموضوع درساً وأظهر مدى تعقيد الهوية الحديثة والتي ترتكز بشكل أقل على الانتماء إلى نظام سياسي وعلى أوهام بسيطة إقصائية تمنع التفكير في عالم يرتكز على نموذج الانسجامية. لذلك ينتقد أطروحة المجانسة العالمية بناء على اعتبارات ثقافية؛ فللمجتمعات تواريخ ثقافية مختلفة، وهي ستتكيف مع التوجهات العالمية بطريقة محلية: «إن العولمة هي في حد ذاتها عملية عميقة تاريخياً، غير منتظمة، وهي تقود إلى المحلية، فالعولمة لا تقتضي بالضرورة المجانسة، وبالقدر الذي تقوم فيه مختلف المجتمعات بملاءمة أدوات الحداثة بطرائق مختلفة، فسيبقى هناك مجال واسع لدراسة معمقة عن جغرافيات وتواريخ ولغات محددة»[10]. وقد جاءت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ لتؤكد طروحاته المبنية على فكرة التداخل الثقافي الشامل وعلى امتداد الحركات المقاومة للعولمة في الوقت نفسه[11].

من جهة ثانية سجلت التجارب التنموية الناجحة في العالم نماذج متعددة للاستجابة للعولمة كأرقى مراحل الحداثة؛ فالنموذج الصيني والياباني والماليزي والكوري الجنوبي يثبت اختلاف

---

(٨) ستيوارت هول، «حول الهوية الثقافية،» ترجمة بول طبر، مجلة إضافات، العدد ٢ (ربيع ٢٠٠٨)، ص ١٦٤.

(٩) Roberston, *Globalization: Social Theory and Global Culture.*

(١٠) Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minnesota, MN: University of Minnesota Press, 1996).

(١١) إريك ميغريه، سوسيولوجيا الاتصال ووسائل الإعلام، ترجمة وتحقيق موريس شربل (بيروت: جروس برس بالاشتراك مع مؤسسة آل مكتوم، ٢٠٠٩)، ص ٤٠١.

المجتمعات في تعاطيها مع المنتوج الغربي، ينطبق ذلك على القفزة التي حققتها الهند والمكسيك، والأهم من ذلك ما صنعته تركيا من نموذج ناجح ومبهر تحت قيادة حزب العدالة والتنمية وبما يؤكد أن الاسلام يمكنه أن يتوافق مع التحديث ولا سيَّما في مجال الإدارة الاقتصادية، وهو ما يعني أن أطروحة المجانسة العالمية تجد طريقها بشكل محلي في إطار العولمة.

ثانياً: الاتصال والتواصل... الوسيلة هي الرسالة

على الرغم من أن تعريف كلمة تواصل أو اتصال تفرض علينا أن ننطلق من مستويات سوسيولوجية ومعرفية تناولها مؤسسو العلوم الاجتماعية، إلا أن عرض أبرز النتاجات يفي بالغرض في مجال الموضوع الذي نعالجه تحديداً، وقد عالج الباحث في سوسيولوجيا الاتصال الفرنسي إريك ميغريه هذا الموضوع بالتفصيل مدافعاً عن فكرة كون الاتصال ظاهرة **«طبيعية»** و**«ثقافية»** و**«إبداعية»** مع ترتيب تصاعدي لها وفقاً للأهمية. مشيراً إلى أنه إذا كان المستوى **الأول** يقترب من الآليات الأساسية والوظيفية، فالمستوى **الثاني** (الثقافي والاجتماعي) هو مستوى التعبير عن التباينات وتعيين حدود المجموعات وعلاقاتها، لذلك يمكنه أن يعيدنا إلى مفهوم الهوية والمرتبة والصراع والتجزئة، حيث تضم مسألة الهويات المصالح والاستراتيجيات وتعابيرها الرمزية من خلال نظام الممارسات والأفكار، وهو ما يؤسس لحالة حوار أو توتر بين المجموعات؛ حوار يؤسس لعلاقة جدلية (سلطة/ثقافة). أما مستوى «الابداعية» فهو مستوى العلاقات ذات المعاني المعممة بين الأفراد والمجموعات وصولاً إلى حدود التعبير عن الصلات بين الناس. هنا يمكن رؤية الاتصال كنشاط معياري وأخلاقي وسياسي كالعلاقة الدينامية التي تربط بين السلطة والثقافة وبالتالي الخيار الديمقراطي[١٢].

الاتصال، بالحصيلة، هو فعل ثقافي واجتماعي وسياسي وليس فعلاً تقنياً وحسب، يطرح هذا الفهم تساؤلاً جوهرياً عن دور «التقنية» كوسيلة للتواصل في هذه العملية، من المهم في هذا المجال الاطلاع على الأعمال المرجعية والمؤسسة في سوسيولوجيا الاتصال للباحثين الكنديَّين هارولد إينيس ومارشال ماكلوهن. يرى إينيس في كتابه المرجعي **تحيز الاتصال**[١٣] أن طبيعة وسائل الاتصال تترك آثاراً قوية على تنظيم المجتمع. ويستشهد في هذا المجال بالرأي المثير للجدل مبيناً كيف اختلف تطور الحضارات والمدنيات القديمة وتنظيمها تبعاً لانحيازها تجاه أي من الزمان أو المكان، فالمجتمعات المتحيزة للزمان هي تلك التي سادت فيها ثقافة شفهية بسيطة وكان فيها وسط الاتصال ثقيلاً ودائماً ولا يتسم بالمرونة ومن الصعب استنساخه (ألواح الحجارة أو الطين أو الكتابات المنقوشة حجرياً) وقد جادل إينيس بأن استخدام وسائل الإعلام هذه يرتبط بتوجه هذه المجتمعات نحو التقليد وتشديدها على العادات والاستمرارية، وعلى العكس من ذلك، فإن

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(١٣) Harold A. Innis, *The Bias of Communication* (Toronto: University of Toronto Press, 1991).

المجتمعات «المتحيزة للمكان» لم تعتمد وسائل الإعلام هذه بل اعتمدت وسائط أكثر مرونة يمكن حملها ويسهل استنساخها مثل أوراق البردي بدلاً من الحجارة في مصر القديمة، والورق والأحرف الطباعية بدلاً من البرشمان (Parchment) في أوروبا وهكذا.. لقد أدى ذلك إلى انحياز ثقافي نحو المكان في هذه المجتمعات (التوسع في السيطرة، تطور المؤسسات والخبرة التقنية والتوجه نحو الحاضر والمستقبل بدلاً من الماضي)[١٤]. لذلك فإن ما يميز وسيلة الاتصال والتواصل، هو طبيعتها وتحيزها تجاه عملية الاتصال بما يساعد الانتشار والتأثير والانتقال في حيز اجتماعي واسع، لأنها قد تمثل حلقة وصل ضعيفة بين الأماكن والبيئات الاجتماعية المتباعد بعضها عن بعض. من هنا، فإن المجتمعات التي تقتصر على هذا النوع الواحد من أشكال التواصل تظل محدودة الاتساع والانتشار.

طوَّر ماكلوهن بعض أفكار إينيس، وطبقها بصورة خاصة على وسائل الإعلام في المجتمعات الصناعية الحديثة. ومن الأفكار الرئيسية التي طرحها في كتابه **فهم وسائل الإعلام**[١٥] عام ١٩٦٤ أنه يجب النظر إلى التقنيات الإعلامية على أنها امتدادت مكانية للحواس البشرية أو للجسم ذاته؛ الكتاب كامتداد للعين والمذياع كامتداد للأذن؛ ليخلص إلى القول بأن **«الوسيلة هي الرسالة»**، وذلك يعني، بعبارة أخرى، أن طبيعة الوسيلة الإعلامية المستخدمة في المجتمع تؤثر في بنية المجتمع أكثر مما يتركه المضمون أو المحتوى أو الرسالة التي تنقلها وسائل الإعلام هذه. فالتلفاز، على سبيل المثال، وسيلة إعلامية واتصالية مختلفة تمام الاختلاف عن الكتاب المطبوع، فهو يتكون من منظومة إلكترونية بصرية من الصور المتحركة. ومن هنا، فإن تجارب الحياة اليومية في مجتمع يقوم فيه التلفاز بدور أساسي تختلف في جوهرها عما هي عليه في مجتمعات تستخدم فيها وسائل الاتصال المطبوعة فحسب. وتقوم نشرات الأخبار التلفازية بنقل المعلومات العالمية بصورة فورية لملايين الناس بالوسائل الإلكترونية، وهو ما حوَّل العالم المعاصر الذي نعيش فيه، بحسب تعبير ماكلوهن المتبصر في ذلك الحين، إلى **«قرية كونية»**، والذي تغلبت فيه مجموعة من الدوائر الكهربية على نظام الزمان والمكان[١٦]، ويعني ذلك أن الناس في جميع أرجاء العالم يشتركون في مشاهدة الأحداث العالمية وهي تتكشف أمامهم لحظة بلحظة. ولا تقتصر هذه المشاركة على أخبار الحروب والنزاعات الكبرى والثورات والكوارث التي تحدث في بقاع العالم المختلفة، بل إنها تشمل أحداثاً تفصيلية ثانوية قد لا تكون دلالاتها مهمة إلا لفئة واحدة أو مجتمع واحد[١٧].

---

(١٤) توملينسون، **العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان**، ص ٢٠٦.

(١٥) Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man* (London: Routledge and Kegan Paul, 1964).

(١٦) توملينسون، المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١٧) أنتوني غدنز، **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية)**، بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة وتقديم فايز الصُيّاغ، علوم إنسانية واجتماعية (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥)، ص ٥١٠.

١ ـ تفكك المجال العام وصناعة الإعلام

يرتبط اسم الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني يورْغِن هابِرماس بمدرسة فرانكفورت للفكر الاجتماعي. ورغم تأثر هذه المدرسة بأفكار كارل ماركس، إلا أنها دعت إلى مراجعة جذرية للأفكار الماركسية وعملت على تحديثها لتكون أكثر انسجاماً مع متطلبات القرن العشرين. وتعتقد مدرسة فرانكفورت أن الماركسية لم تولِ اهتماماً كافياً بآثار العوامل الثقافية عموماً في المجتمع الرأسمالي الحديث.

وضعت مدرسة فرانكفورت دراسات مكثفة وواسعة لما أسمته «صناعة الثقافة»، التي تعني في نظرها الصناعات الترفيهية والترويحية التي تدخل في عدادها أنشطة السينما والتلفاز والموسيقى الشائعة والإذاعة والصحف والمجلات. ويرى ممثلو هذه المدرسة أن انتشار صناعة الثقافة، بما تنطوي عليه من منتجات سهلة ونموذجية الطابع، من شأنها أن تقوّض قدرة الأفراد على التفكير النقدي المستقل، مما أدى إلى اضمحلال الفنون الإبداعية، وحصر انتشارها وتوزيعها في ترويج منتجات تجارية تتم فيها المتاجرة بجوانب منتقاة من التراث الفني.

وقد أخذ هابرماس بجانب من هذه الأفكار والموضوعات، غير أنه توسع في معالجتها بطريقة أخرى. إذ إنه يحلل نمو وسائل الإعلام والاتصال الجماهيرية منذ أوائل القرن الثامن عشر حتى عصرنا الراهن، ويتتبع نشوء «المجال العام» ثم انحطاطه وهبوطه. ويمثل المجال العام في نظره حلبة النقاش العام التي تدور فيها المساجلات، وتتشكل فيها الآراء والمواقف حول القضايا التي تجسد اهتمامات الناس وهمومهم[(١٨)].

ويعتقد هابرماس أن المجال العام في المجتمعات الغربية قد بدأ ينشأ أول الأمر في الصالونات والمقاهي في لندن وباريس وعدد من المدن الأوروبية الأخرى. وكان الناس يلتقون في هذه الأماكن ويناقشون قضايا الساعة من خلال ما يقرؤونه في النشرات والصحف التي بدأت بالصدور آنذاك. واكتسبت المناقشات السياسية أهمية خاصة رغم قلة عدد المشاركين فيها، إلا أن الصالونات أدت دوراً حيوياً في نمو الديمقراطية في مراحلها الأولى، لأنها أتاحت الفرصة لتداول الآراء وتبادلها حول القضايا السياسية من خلال النقاش العام. ويمثل المجال العام، من حيث المبدأ على الأقل، التقاء الناس بوصفهم أفراداً متساوين في منتديات شبه مفتوحة للمناقشات العامة. غير أن الوعود التي انطوت عليها المراحل الأولى من تطور المجال العام لم تتحقق بكاملها. فقد أوشك النقاش الديمقراطي على الاختناق تحت وطأة صناعة الثقافة. وأدى انتشار وسائل الإعلام الجماهيرية

---

(١٨) هناك إجماع بين العلماء الاجتماعيين على أن المفكر الذي وضع أسس نظرية المجال العام هو الفيلسوف الألماني الشهير هابرماس في كتابه المعروف التحول البنيوي للمجال العام الذي صدر عام ١٩٦٢ وكان في الواقع أطروحته للحصول على درجة الأستاذية في علم الاجتماع. والذي كتب في الأصل باللغة الألمانية ١٩٦١، ثم ترجم لاحقاً إلى الإنكليزية ١٩٨٩. انظر: Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, UK: Polity Press, 1962).

(Mass Media) وسطوة صناعة الترفيه الجماهيرية إلى تشويه طبيعة المجال العام إلى حد بعيد. ذلك أن مناقشة القضايا السياسية أصبحت مرهونة بما يدور في البرلمانات وفي وسائل الإعلام، فيما تجَذّرت سطوة المصالح التجارية والاقتصادية وهيمنت على الصالح العام. ولم يعد «الرأي العام» يتشكل من خلال النقاش العقلاني المفتوح، بل غدا حصيلة لعمليات الاستمالة والتلاعب والبروبغندا (Propagande) والسيطرة المفروضة عليه، كما تبدو على سبيل المثال في الحملات الدعائية والترويجية[١٩].

يعني هذا أن المجال العام لم يعد حكراً على فئات محدّدة (النخبة البرجوازية، بحسب هابرماس) بل أصبح مفتوحاً أمام لاعبين جدد على مسرحه من مختلف الأطياف والخلفيات. إلا أن مقاربة هابرماس بشأن العلاقة بين المجالين العام والخاص في ضوء الخبرة التاريخية والراهنة في الوطن العربي، أي خارج السياق الغربي، تفيد بخلاصات مختلفة، فمثلاً يمكن أن نلاحظ كيف أنه من خلال المجال العام يمكن أن نجد مجالات خاصة، وأن المجال العام يمكن أن يخصخص ويصبح خاصاً، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى تأثير النفوذ المالي أو السياسي أو الديني[٢٠]. في هذا السياق يصبح «المجال العام العربي» و«المحلي» على وجه التحديد، بمنزلة مجال عام تغلب عليه خصوصيات «الحقل»: خطابات الأنظمة، ملكيات امتياز الإصدار والترخيص للصحف لفئات أو عائلات، الخلفيات الأيديولوجية والحزبية، الارتهان للإعلان والنفوذ السياسي، وهو ما يضع المفهوم الهابرماسي للمجال العام قيد الاختبار والشك كأداة سوسيولوجية وحيدة وملائمة لوصف ما يحدث فعلياً، خاصة عندما يتوجّه فاعلون محدّدون بمضمون محدّد إلى جمهور محدّد.

وهذا ما يدفعنا إلى إعادة النظر في المسلّمات الأساسية التي انبنت عليها بعض النظريات السائدة حول المجال العام بما في ذلك نظرية هابرماس، والاستفادة بالتالي من نظرية الحقل (Le Champ) وكما طوّرها بيار بورديو[٢١]. ولا جدال في أن بورديو قدم أدوات مفهومية جديدة لتحليل ومقاربة الظواهر الاجتماعية، مثل الحقل، ومبدأ التمايز، والحس العملي، والهابيتوس، والرأسمال الرمزي والبنية التفاضلية. فالتفكير وفق مصطلح «الحقل» يعني أن ما يوجد في الواقع الاجتماعي هو في الحقيقة حقول عديدة، يتمتع كل منها باستقلالية نسبية، وبنظام معين من

---

(١٩) نستند في ذلك على مفهوم البروبغندا الذي اقترحه نعّوم تشومسكي في كتابه *Manufacturing Consent*، وفيه يعتبر: «البروبغندا بالنسبة للديمقراطية هي كالعنف بالنسبة للديكتاتورية». كما يقترح تشومسكي في الكتاب أيضاً «نموذجاً خاصاً للبروبغندا» لتفسير طريقة عمل الميديا. فبنظره، أن الميديا المرتبطة بكبرى المجتمعات الرأسمالية تحمل البروبغندا بطريقة عفوية، طالما أن وجودها في نظام السوق يحملها على إنتاج المعلومات والأحكام المطابقة لمصلحتها. في هذا المعنى، تصبح البروبغندا بحسب تشومسكي الترجمة الفعلية لرؤية العالم. انظر: Edward S. Herman and Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media* (New York: Bodly Head, 2008).

(٢٠) Talel Asad, *Formation of the Secular Christianity: Islam, Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), p. 14.

(٢١) Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action* (Paris: Seuil, 1999), pp. 23–24.

القواعد والتنظيمات وبمنطق محدد وبنوع معين من العلاقات، والحقل الإعلامي كأي حقل آخر يشمل مواقع وأدوار محددة يحتلها فاعلون (مؤسسات أو فئات) تخضع تراتبية هذه المواقع إلى كيفية توزيع رأس المال الذي يأخذ أشكالاً متنوعة (رأس مال اقتصادي أو رأس مال اجتماعي وثقافي ورمزي) وأي رأس مال يمثل سلطة بمعنى ما، والعلاقات في الحقل لعبة تنظمها قواعد وانتظامات وتجاذبات (تعاون ـ منافسة ـ صراع..) بين الفاعلين من أجل المحافظة على وضع الحقل أو وضع الموقع أو من أجل تغييرها(٢٢)، بهذا المعنى كل حقل يشكل «مساحة من الإمكانات» المتاحة أمام العاملين فيه، يعودون إليها ويهتدون بها أو يشتغلون عليها في ما يتخذونه من خيارات أو ينجزونه من أعمال أو يوظفونه من رؤوس أموال. لذا، فالفاعل في حقل من الحقول لا يمكنه انتزاع المشروعية والانخراط في العمل والإنتاج بشكل فعّال إلا من خلال منظومة الإدراك والاستعدادات والتصورات المكتسبة والتي يطلق عليها بورديو «الهابيتوس» (Habitus) والتي يكتسبها الفاعل في الحقل، والتي تصبح كـ «القواعد المولدة للممارسات»، والتي هي رأسماله الخاص من المعتقدات والخبرات والمهارات التي تمكنه من الاندراج في الحقل وتوليد الاستراتيجيات الموجهة أو اتخاذ المواقف المتميزة أو استثمار الرهانات النوعية(٢٣). وهكذا ينبغي للفاعل أن يكون على معرفة بنظام الحقل وثقافته ومعايير الممارسة فيه حتى يعترف به. وهكذا فإن الهابيتوس هو أشبه بالعلامة الفارقة التي تتشكل منها هوية الفاعل وثقافته في حقل اختصاصه ومجال تأثيره(٢٤).

لذلك، تمّ التعمّق في النظريات الحديثة التي تناولت في جانب كبير منها دراسة دور الإعلام والميديا بشكل عام في التحوّلات التي يعيشها المجال العام في المجتمعات المعاصرة من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والدينية والتكنولوجية، وقد تجسّدت هذه النظريات الغربية والتي انطلقت مع منتصف ستينيات القرن الماضي في أعمال مارشال ماكلوهان(٢٥) وإدغار موران(٢٦) واستمرّت في المراحل التالية مع ما قدّمه بورديو عن التلفزيون(٢٧)

---

(٢٢) لويك ج. د. فاكان، «نحو علم ممارسة اجتماعي: بنية سوسيولوجيا بورديو ومنطقها،» ترجمة أحمد حسان، فصول (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، العدد ٦٠ (صيف ـ خريف ٢٠٠٢)، ص ١٨٣.

(٢٣) بيار أنصار، **العلوم الاجتماعية المعاصرة**، ترجمة نخلة فريفر (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٣٦.

(٢٤) عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

(٢٥) Marshall McLuhan, *Pour comprendre les médias* (Paris: Seuil, 1968).

(٢٦) Edgar Morin, *L'Esprit du temps* (Paris: Grasset Fasquelle, 1962).

(٢٧) Pierre Bourdieu, *Sur la télévision suivi de l'emprise du journalisme* (Paris: Liber Editions, 1996).

وقد صدرت ترجمة عربية للكتاب بعنوان: بيير بورديو، **التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول** (دمشق: دار كنعان، ٢٠٠٤).

وكل من إريك ميغريه[٢٨] وإريك ماسيه[٢٩] وجون تومسون[٣٠] الذي اعتمد في بعض آرائه على كتابات هابرماس.

٢ ـ إعلام النشوة و«فحش الاتصالات»

في إطار تيار ما بعد الحداثة يعتبر المفكر الفرنسي ـ جان بودريّار من أبرز المنظّرين المعاصرين لقضية وسائل الإعلام والاتصال. وقد تأثر بودريّار كثيراً بالأفكار التي طرحها إينيس وماكلوهن. ويعتقد بودريّار أن وسائل الإعلام الحديثة تختلف اختلافاً بيِّناً في آثارها وعمق مفعولها عن أي منتجات تقانية أخرى. فقد أدت نشأة وسائل الإعلام الجماهيرية، ولا سيَّما الإلكترونية منها مثل التلفاز، إلى تحولات عميقة في طبيعة حياتنا. إن «التلفاز لا يعرض لنا العالم» أو يعكسه أو يمثله، بل إنه أصبح بصورة متزايدة «يحدد» ويعيد تعريف ماهية العالم الذي نعيش فيه. إن نظرة سريعة إلى الوقائع التي ينقلها التلفاز للأفراد والمجتمعات في جميع أنحاء العالم بمختلف تفصيلاتها ومواطن الإثارة والمبالغة فيها، مثل الحروب والمجاعات والمحاكمات والمطاردات، ستؤكد لنا أن التلفاز إنما ينقل لنا ما يسميه بودريار «عالم الواقع المفرط». فالواقع الحقيقي لم يعد موجوداً بالفعل، بل استُعيض عنه بما نشاهده على شاشات التلفاز من مشاهد وصور وأحاديث وتعليقات.

ما يقصده بودريار بالواقع المفرط هو الواقعية الفائقة حيث الحالة التي تكون فيها المعلومات والمعاني واضحة تماماً، لكن غير مترابطة كلياً، ويصف بودريار هذه الحالة بأنها **«فحش الاتصالات»**، ففيها لا يوجد أي عمق خفي للصور، وكل المحتوى المعلوماتي سطحي ومعناه واضح للغاية. فالواقعية الفائقة فاحشة مثلما أن الإباحية فاحشة: كل شيء واضح تماماً ولا شيء مخفي. ومن هذا المنطلق فإن الواقعية حالة تكون فيها الأشياء واضحة لأن كل شيء يطفو على السطح، ولكن من ناحية أخرى تصبح فيها الصور إلى درجة كبيرة أقل وضوحاً[٣١]. ويعود ذلك إلى كمية المعلومات الهائلة التي ينتجها الإعلام على مدار الساعة وعرضه كثيراً من الحالات المختلفة في فوضى معلوماتية ليس لها أي معنى بتاتاً، ويصف بودريار طريقة تعامل المشاهد مع هذا الكم المعلوماتي باستخدام هذا المصطلح «الدوّار» ومصطلح «النشوة»[٣٢]. فعندما يواجه المرء فيضاً من المعاني يشعر بالدوار وكأنه يحدق في هاوية لا نهاية لها من مرتفع شاهق، هذه الهاوية هي

---

(٢٨) Eric Maigret, *Sociologie de la communication et des médias* (Paris: Armand Colin, 2003).

(٢٩) انظر على سبيل المثال: Eric Macé, «Mouvements et contre-mouvements culturels dans la sphère publique et les média cultures,» dans: Eric Maigret et Eric Macé, dirs., *Penser les médiacultures: Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde* (Paris: Armand Colin, 2005), pp. 41-66, et Eric Macé, *Les Imaginaires médiatiques: une sociologie postcritique des médias* (Paris: Editions Amsterdam, 2006).

(٣٠) John B. Thompson, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media* (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), p. 42.

(٣١) Jean Baudrillard, *Seduction* (London: Macmillan, 1990) p. 181.

(٣٢) دايفيد إنغليز وجون هيوستون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣)، ص ٢٢٢.

عالم التلفاز الذي تسربت منه المعاني كلها، وهذا ما يحفز الحواس بشدة حتى لا يعود أي شيء مترابطاً ومنطقياً بعد ذلك. وتتجلى نشوة الاتصالات بالشعور بالدوار المتضاعف، كلما تضاعف عدد الرسائل، الأمر الذي يفقد تلك الرسائل كل معنى منطقي. يخلص بودريار إلى أن المجتمعات الحديثة تشهد حالة «**انهيار المعنى**» التام حيث لا تشير عمليات الدلالة إلا إلى صحراء معلومات قاحلة[٣٣].

ويخلص بودريار في نظريته هذه إلى أن تغلغل وسائل الاتصال الجماهيرية في حياتنا في كل مكان إنما يخلق «عالماً من الواقع المفرط»، يتكون من اختلاط أنماط السلوك البشري من جهة والصور الإعلامية من جهة أخرى. ويتألف هذا الواقع الجديد من صور خليطة ومتداخلة تكتسب معانيها ودلالاتها من صور ومشاهد أخرى ترتكز مرجعيتها الأساسية إلى «واقع خارجي». ونجد أمثلة على ذلك في سلسلة الدعايات التجارية التي نشاهدها على شاشات التلفاز، التي تكتسب معانيها ودلالاتها من لقطات أذيعت سابقاً دون الإشارة المحددة إلى هذا المنتج على وجه الخصوص. وليس بوسع مرشح في الانتخابات، على سبيل المثال، أن يحافظ على ديمومة صورته في أذهان المشاهدين تمهيداً للفوز إلا بمواصلة ظهوره على شاشات التلفاز بشكل متواتر ومكثف أكثر من مرة في اليوم خلال حملته الانتخابية[٣٤].

٣ ـ وسائط الإعلام... من التفاعل إلى شبه التفاعل

اعتمد جون تومسون في بعض آرائه على كتابات هابرماس، وقام بتحليل العلاقة بين وسائل الإعلام من جهة ونمو المجتمعات الصناعية من جهة أخرى. فقد أدت وسائل الإعلام منذ بداية عصر الطباعة والمطابع حتى الاتصالات الإلكترونية دوراً مركزياً في نمو المؤسسات الحديثة. ولم يبدِ مؤسسو علم الاجتماع الحديث، بمن فيهم ماركس وفيبر ودوركهايم، اهتماماً كبيراً بدور وسائل الإعلام في تشكيل المجتمع الحديث حتى في مراحل نموه الأولى. ورغم تعاطف تومسون مع بعض آراء هابرماس، إلا أنه يوجّه له النقد، مثلما يوجهه لمدرسة فرانكفورت ولبودريار. فهو يرى أن موقف مدرسة فرانكفورت من صناعة الثقافة كان يتسم بالسلبية البالغة. فوسائل الإعلام الحديثة، في رأيه، لا تحرمنا فرصة التفكير النقدي؛ بل إنها في واقع الأمر تقدم لنا أشكالاً كثيرة من المعلومات التي لم يكن بوسعنا أن نحصل عليها في الماضي. إن هابرماس ومدرسة فرانكفورت عموماً يعاملوننا كمتلقين سلبيين لرسائل وسائل الإعلام. أما تومسون، فيقول: «إن الأفراد يناقشون رسائل وسائل الإعلام عند استقبالهم لها، ويحولونها فور ذلك خلال سردهم وإعادة سردهم لها وتفسيرها وإعادة تفسيرها والتعقيب عليها والسخرية منها وانتقادها. إن امتلاكنا هذه الرسائل وإدماجها في حياتنا

---

(٣٣) Jean Baudrillard, *The Ecstasy of Communication* (New York: Semiotext(e) 1997), p. 99.

(٣٤) إنغليز وهيوستون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة، ص ٢٢٨.

يجعلنا قادرين على تنمية مهاراتنا ومخزوننا المعرفي وإعادة تشكيله، ثم اختيار مشاعرنا وأذواقنا، وتوسيع آفاق تجربتنا الحياتية(٣٥).

وتعتمد نظرية تومسون حول وسائل الإعلام على التمييز بين ثلاثة أنواع من التفاعل هي: أولاً، **«التفاعل وجهاً لوجه»**، كما في حالة التقاء الناس وحديثهم في تجمّع أو احتفال ما. ويكون التواصل في مثل هذه الحالات غنياً بالإيماءات والإشارات والرموز ولغة الجسد التي يستخدمها الأفراد لفهم ما يقوله الآخرون؛ والأكثر أهمية هو أن التفاعل المباشر يكون حوارياً (Dialogical) حيث يكتسب تدفقاً تواصلياً ثنائي الاتجاه. أما النوع الثاني فهو **«التفاعل بالوسائط»**، الذي يتضمن استخدام تقانات الاتصال مثل الورق، والوصلات والإيقاعات الإلكترونية (برقيات، فاكس، هاتف، البريد الإلكتروني، ...). ويتميز التفاعل بالوسائل بقدرته على الامتداد في الزمان والمكان ما يجعله في هذه الحالة قادراً على الخروج من سياقات التفاعل الوجاهي العادي. ويحدث هذا النوع من التفاعل بصورة مباشرة، كأن يتحدث شخصان عبر الهاتف، غير أنه لا يتميز بكثرة الإيماءات والإشارات التي توحي بتعدد الدلالات والمعاني. ووفقاً لتومسون فإن هذا النوع من التواصل عبر الزمان ـ المكان تترتب عليه النتائج التالية: يفتقر المشاركون إلى إشارات مشتركة للوجود المشترك، وبالتالي يتعين عليهم التفكير بدرجة أكبر في وضع المعلومات في سياقها الصحيح، العناوين، التواريخ، الموجودة على الرسائل والفاكسات وصور التعريف بالذات في المحادثات الهاتفية، كما أنهم يعملون هنا في إطار ضيق من التلميحات الرمزية أقل مما كان متاحاً في التفاعلات المباشرة. وهكذا فإن هذا النوع من التواصل قد يتسم بمستوى أعلى من الالتباس ويحتاج إلى درجة أعلى من المهارات التفسيرية من قبل المشاركين الفاعلين في صور التفاعل هذه. لكن إحدى النقاط الرئيسية هي أنه على الرغم من هذه القيود يظل التفاعل بالوسائط حوارياً في الأساس، مثلما هي الحال مع التفاعل وجهاً لوجه.

أما النوع الثالث فهو **«شبه التفاعل بالوسائط»** وهو أكثر الأنواع إثارة للاهتمام في نظريته، حيث إن ما يطلق عليه اسم «شبه التفاعل بالوسائط» يشير إلى التواصل الخاص بوسائل الإعلام (الكتب، والصحف، والراديو، والتلفاز... إلخ»). ومن الواضح أن هذه الفئة، مثلها مثل التفاعل بالمتواسط، تمدد التواصل عبر الزمان ـ المكان، لكنْ هناك اختلافان رئيسيان بينها وبين الفئتين الأخيرتين: أولاً، أن هذا النوع من التواصل ليس موجهاً نحو آخرين محددين يمكن تعريفهم، ولكنه «يُنتج من أجل مدى غير محدد من المستقبلين المحتملين»؛ وثانياً، أنه، على خلاف أي من الفئتين الأخيرتين، يعتبر غير حواري وهو ذو طبيعة أحادية (مونولوجية) نموذجياً: حيث إن الفيض التواصلي ـ سواء أكان في صورة وسائط مطبوعة أم إلكترونية ـ هو على الأغلب أحادي الاتجاه. ولقد قاد هذان الاختلافان تومسون إلى وصف الاتصال المتواسط واسع النطاق باسم «شبه التفاعل»، لأنه يفتقر إلى شكل العلاقة بين الأشخاص وخصوصيتها. لكنه مع ذلك يصر، وهو محق في ذلك، على أنه نوع من

---

(٣٥) Thompson, *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*, p. 42.

التفاعل: فهو ليس مجرد نقل للمعلومات من المصدر إلى الوجهة: كما أن المستقبلين، على الرغم من أنهم لا يتجاوبون بصورة مباشرة، فهم ليسوا سلبيين في هذه العملية، ولكنهم ناشطون في تفسير الاتصال وبناء المعنى. وهناك بالفعل بُعد تفاعلي في أنواع «العلاقة» التي يمكن لجمهور وسائل الإعلام أن يرسخها مع الشخصيات الإعلامية، وهكذا.

وهكذا فإنه يتم تحديد كل هذه الامور وفقاً لمستوى التفاعل، لأن هناك معنى مهماً يجب أن نفكر فيه دائماً في الاتصالات على أنها تفاعلية (أو شبه تفاعلية)، وليست أفعالاً غير مترابطة من إرسال واستقبال الرسائل. بالإضافة إلى ذلك، فقد وظف إطار تومسون النظري من أجل تحليل مدى واسع من التفاعلات الاجتماعية التي تتصل بكل من إنتاج ثقافة وسائل الإعلام واستهلاكها؛ والتي تتصل، بالإضافة إلى ذلك، بقضايا تغيير المجال العام للعمل السياسي المتضمن في الاستخدام المتزايد للتقنيات الإعلامية. ولا يعني تومسون في مقولته هذه أن النوع الثالث يغلب على النوعين الأولَيْن من التفاعل، وهذا هو الموقف الذي اتخذه بودريار، بل إن أنواع التفاعل الثلاثة تختلط وتتداخل في حياتنا اليوم، حيث يرى أن وسائل الإعلام الجماهيرية الحديثة تغيّر التوازن بين ما هو عام وخاص في حياتنا. وخلافاً لما يراه هابرماس، فإن ما يدخل نطاق المجال العام يتزايد بصورة أعظم بكثير مما كان عليه في الماضي، ما يفضي إلى تزايد المناقشات والمساجلات حول القضايا العامة في أغلب الأحيان.

٤ ـ الإعلام الجديد... فضاء التدفقات والمجتمع الشبكي

يمكن القول إن كتاب مانويل كاستلز **الاقتصاد والمجتمع والثقافة** الذي خرج في ثلاثة أجزاء **صعود المجتمع الشبكي**[٣٦] **وقوة الهوية**[٣٧] **ونهاية الألفية**[٣٨] يعتبر من أهم الكتب على المستوى النظري في ما يتعلق بالتفسير السوسيولوجي الذي يقدمه لمجتمع المعرفة وعصر المعلومات من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ويبدأ كاستلز استناداً إلى مفهوم النموذج الإرشادي الذي ابتكره فيلسوف العلم الأميركي توماس كون، باعتبار أن النموذج السائد تتآكل قدرته على التصدي للمشكلات ويمر بمرحلة يطلق عليها «أزمة النموذج»، وهو ما يمهد الطريق لولادة نموذج إرشادي جديد يتصدى بكفاءة لبحث المشكلات المطروحة، وقد اعتمد كاستلز على مفهوم النموذج الإرشادي لكي يحلل اللحظة الراهنة المعولمة وتكنولوجياتها وسماتها وأثرها في عالمنا.

يرى كاستلز أن خمس سمات أساسية تميز البراديغم المعرفي الجديد الناتج من تكنولوجيا المعلومات:

---

(٣٦) Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, Information Age: Economy, Society and Culture; vol. 1 (Cambridge, MA; Oxford: Blackwell, 1996) (2nd ed. 2000).

(٣٧) Manuel Castells, *The Power of Identity*, Information Age: Economy, Society and Culture; vol. 2 (Cambridge, MA; Oxford: Blackwell, 1997) (2nd ed. 2004).

(٣٨) Manuel Castells, *End of Millennium*, Information Age: Economy, Society and Culture; vol. 3 (Cambridge, MA; Oxford: Blackwell, 1998) (2nd ed. 2000).

- **الأولى**، هي الطابع الانتشاري؛

- **الثانية**، المنطق الشبكي (Net Working Logic)؛

- **الثالثة**، المرونة (Flexibility)؛

- **الرابعة**، أن المعلومات هي مادتها الخام؛

- **الخامسة**، تحوّل تكنولوجيات محددة في إطار نظام متكامل.

تقوم الفكرة الأساسية لكاستلز على أساس أن صورة جديدة من صور الرأسمالية في نهاية القرن العشرين قد نشأت وهي تتسم بكونها كونية في طابعها، عنيفة في تحقيق أهدافها، ومرنة في نفس الوقت، بصورة تفوق الصور السابقة للرأسمالية. ولكنها تواجه على مستوى الكوكب مجموعة تحديات من الحركات الاجتماعية المتعددة باسم التفرد الثقافي، ونزوع الناس إلى أن يسيطروا على حيواتهم وهوياتهم وبيئتهم. وهذا التوتر بين الرأسمالية وهذه الحركات الاجتماعية هو الذي يميز الدينامية المركزية لعصر المعلومات. يستنتج كاستلز أن مجتمعاتنا تتمأسس باطراد حول التعارض الثنائي بين **الشبكة** (Net) و**الذات** (Self).

تمثل الشبكة في الواقع التشكيلات التنظيمية الجديدة المبنية على أساس الاستخدام الواسع لوسائل الاتصال المتشابكة. وتعدّ النماذج الشبكية سمة من سمات القطاعات الاقتصادية الأكثر تقدماً، والشركات الداخلة في مجال التنافس العالمي الشديد، لكنها أفضت إلى تأثيرات بالغة في المجتمعات المحلية والحركات الاجتماعية.

أما الذات أو النفس (Self) فترمز إلى الأنشطة التي يحاول الناس من خلال ممارستها تأكيد هويتهم في ظروف التغير البنيوي الذي يمر بالعالم، والذي يتسم بعدم الاستقرار، الذي يتزامن مع تنظيم الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية من خلال الشبكات الديناميكية. وفي هذا المجال تبرز تشكيلات اجتماعية جديدة تتمحور حول الهويات الأولية (Primary Identities) والتي قد تكون دينية أو إثنية أو جهوية او قومية كمناط للتركيز والولاء.

كان ينظر إلى هذه الهويات باعتبارها من وجهة النظر البيولوجية أو الاجتماعية غير قابلة للتغيير، وهي تقف بهذه الصورة في تضاد مع التغيرات الاجتماعية السريعة الإيقاع، لكن ما يحدث على مستوى التفاعل بين الشبكة والذات، أدى إلى أن شرط الحياة الإنسانية والخبرة على مستوى العالم يعاد تشكيلها بصورة جذرية وعميقة.

يقوم تحليل مانويل كاستلز على أساس فرضية يرى فيها **«نشوء مجتمع شبكي جديد»**. أما الافتراض الثاني الذي وجه بحوث كاستلز فهو **دور الهوية في التطور المجتمعي**. وفي رأيه أن بناء الهوية في ذاته هو واقع ديناميكي يتشكل في سياق علائقي. والهوية عنده هي «عملية بناء المعنى على أساس سمة ثقافية مفردة، أو منظومة من السمات الثقافية، والتي تعطى بها الأسبقية على باقي المصادر المنتجة للمعنى».

في ضوء ذلك يعتبر كاستلز أن الهوية اليوم تمتلك فعالية جدلية نشيطة تقابل ديناميات المجتمع الشبكي، فمن بين السمات التي تميّز المجتمع الشبكي «الصعود واسع النطاق للتعبيرات القوية عن الهوية الجماعية التي تتحدى العولمة لمصلحة التفرد الثقافي وسيطرة الناس على حياتهم وبيئتهم»[٣٩]. أما السمة المميزة الثانية للمجتمع الشبكي، فهي فقدان الدولة القومية صفة الحامل أو المحرك الوحيد للهوية السياسية، ليخلص إلى أن من يبني هوية جماعية يحدد إلى حد كبير المضمون الرمزي لهذه الهوية ومعناها بالنسبة إلى هؤلاء الذين يتوحدون مع هذه الهوية، أو الذين يعتبرون أنفسهم خارج دائرتها.

وتأثراً بنظريات عالم الاجتماع الفرنسي آلان تورين يحدد كاستلز ثلاثة أنماط من الهوية كما يلي:

أ ـ الهوية المُشرعنة

والتي تصوغها المؤسسات المهيمنة والأيديولوجيا بغرض فرض رؤيتها لبنية الأدوار والعلاقات الاجتماعية. بما فيها علاقات القوة والسلطة، والإدماج والإقصاء، والهيمنة والخضوع وتبرير ذلك كله. وترسم هذه الهويات حدود المجتمع المدني في سياق مخصوص. ومن بين الأمثلة للهويات المشرعنة (Legitimizing Identity) مسألة المواطنة التي تستمد معناها من قوانين الدولة القومية ومؤسساتها، وهي هوية ترسم حدود المجتمع المدني للبلد، وتحدد علاقات الإدماج والإقصاء، في ما يتعلق بالحقوق والواجبات والمنافع وحماية حق المواطنة.

ب ـ الهويات المقاومة

وهي تتشكل على أساس معارضة الخضوع للهويات المشرعنة في مجتمع ما ولمؤسساته، ومقاومة الإقصاء الذي تتعرّض له؛ ذلك أن عمليات الإقصاء والتهميش والإخضاع التي تفرضها القوى المهيمنة في مجتمع ما، تولّد هويات جماعتية مقاومة لشرعية النظام السائد ومؤسسات المجتمع المدني. وتتقوقع هذه الهويات المقاومة (Resistance Identity) عادة حول الأسس التي أدت إلى إقصائها أو تهميشها من المجتمع المدني السائد، كأن تتمسك بالعامل البيولوجي فيها (العِرق والجنس) أو الديني والتاريخي (الطبقة أو الأقليات الدينية والإثنية) أو الجغرافي (الأقليات الإقليمية). وتتمركز حول مسائل الإقصاء والسيطرة والإخضاع في المجتمع المدني القائم على التمييز، وتعمد إلى النضال باسم الحقوق والمساواة. وفي هذه الحالات، تعمل هويات المقاومة على قلب وعكْس حكم القيمة ضدها في الوقت نفسه الذي تعزّز فيه التمايز[٤٠]. ومثل هذه الهويات تتحدى بنية المجتمع والهوية المشرعنة كي تُصبح أقل قمعاً للاختلاف، وكي يغدو صدرها

(٣٩) Castells, *The Power of Identity*, p. 2.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٩.

أكثر اتساعاً للآخر. يشير كاستلز إلى الهوية النسوية كمثال بالإضافة إلى الهوية الأمريكية ـ الأفريقية المرتبطة بحركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة، وعدد آخر من الهويات التي تشكّلت حول الأقليات الخاضعة والإثنية والدينية والجغرافية في مختلف بلدان العالم. وتؤدي هذه الهوية إلى تشكيل كوميونات (Communes) أو مجتمعات وجماعات محلية كطريقة للتعامل مع ظروف القهر والتي لا يمكن أن تحتمل إلا بهذه الطريقة.

ج ـ هوية المشروع

والتي تنتجها الحركات التي تطمح إلى تغيير المجتمع ككل، وهي أكثر من كونها وسيلة لتأسيس الشروط التي تسمح لها بالبقاء في وضع المعارضة للفاعلين المهيمنين، إنها هوية جديدة تُعيد تحديد وضعها في المجتمع، ساعيةً من خلال ذلك، إلى تغيير بنية المجتمع كله[41]. لكن هوية المشروع (Project Identity) هذه المقترحة كمشروع بديل تختلف عن هويات المقاومة في أمرين: **أولهما** أنها لا تتقوقع كجماعات أو فئات تعكس ببساطة أسس الإقصاء/الخضوع المترسخة في الهويات المهيمنة والمشرعنة لمجتمع ما، بل تبني هوية جديدة تماماً. **وثانيهما**، وخلافاً للهويات المقاومة، لا تسعى هذه الهويات المتشكلة باعتبارها مشاريع جديدة إلى قبولها في المجتمع المدني السائد، بل تسعى إلى تغيير بنية المجتمع برمّته.

وحين يتعرض كاستلز للمجتمع الشبكي فهو يحلل السمات الرئيسية للواقع الجديد المعولم، والذي يتسم بظهور الاقتصاد المعلوماتي والكوني على حد سواء. هو **معلوماتي أولاً** لأن التنافس بين فاعليه الرئيسيين «الشركات والمناطق والأمم» تعتمد على قدراتها في توليد المعلومات الإلكترونية. وهو **كوني ثانياً** لأن أهم جوانبه سواء في مجال التمويل أم الإنتاج تنتظم على أساس كوني. ولعل أهم ما يميز هذا الاقتصاد الجديد «أن لديه القدرة على أن يعمل كوحدة في الزمن الواقعي على صعيد كوني. وهذا ما يفسر تغلغل الاقتصاد الجديد في مناطق متنوعة من العالم.

في رأي كاستلز، يتّسم صعود المجتمع الشبكي بانهيار شرعية الهويات المشرعنة والمهيمنة، جرّاء العولمة الاقتصادية والدينامية التقانية، وتراجع قدرة الدولة القومية وغيرها من المؤسسات التقليدية (بما فيها العائلة الأبوية خصوصاً) على منح مناصريها شيئاً من الاستقلالية والفاعلية، أو تقديم الرفاه الاجتماعي اللازم لضمان الولاء والقبول. وتتفاقم أزمة الهويات المشرعنة مع انتشار أصناف كثيرة من الهويات المقاومة التي يلجأ إليها الأفراد، بحثاً عن المعنى المحلي وبناء الاستقلالية، في مواجهة لحالة انعدام السلطة وانعدام المعنى التي يعيشونها في ظل العولمة الاقتصادية والتقاني.

تحفّز هذه التهديدات الحركات الاجتماعية التي نشأت حول هويات المقاومة بأشكال متنوعة. ويشمل ذلك **الأصولية الدينية**، كما تتجلى في كل من الأصوليتين الإسلامية والمسيحية الأمريكية؛

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٨.

كما يشمل القوميات الإثنية والأقلوية كالتي ازدهرت عقب انهيار الاتحاد السوفياتي، فضلاً عن أمثلة أخرى تضم القوميات الكردية والكاتالونية والكيبيكية؛ والجماعات المناطقية التي تجتمع حول موضع للهوية على المستوى المديني، سواء في حركات إصلاحية مدينية تقدمية أم في معتزلات وجيوب متقوقعة ورجعية ترنو إلى حماية الجماعة من أدران العالم الخارجي[٤٢]. ويؤكد ظهور هذه الحركات وغيرها من حركات المقاومة، بحسب كاستلز، التعطش إلى هوية في وجه المجتمع الشبكي.

ولا تبرز الهوية بصفتها مشروعاً جديداً إلا حين تتجذّر هويات المقاومة، وعندما لا يصبح همّ مجموعة من الناس المهمشين والخاضعين مجرد الاندماج في المجتمع المدني، بل رفض المجتمع الذي لفظهم والتوق إلى تغييره. ويكون هذا الصنف من الهويات ذا طابع سياسي راديكالي عميق وفيه وعي للذات، وينطوي على مواقف أيديولوجية متباينة.

ويقدم كاستلز بهذا الصدد مفهوماً جديداً، حين يركز على ظهور ما يسميه «فضاء التدفقات» (Space of Flows) ويعنى به الشبكة الكونية المترابطة. وهذه الشبكة تضم عناصر متعددة مرتبطة بعضها ببعض، مثل الشبكات الخاصة، والشبكات البينية للشركات، والشبكات شبه العامة المفتوحة والشبكات المغلقة، مثل الشبكات المالية، والشبكات العامة وطبعاً شبكة الإنترنت. وفي تقديره أن المجال الاجتماعي العام يعيد صياغة نفسه طبقاً لفضاء التدفقات.

إن فضاء التدفقات هو الذي يعبر عن المنطق الاجتماعي السائد في المجتمع الشبكي، إنه يذيب الزمن ويتجاوز تسلسل الأحداث بجعلها متزامنة. باختصار، يمكن أن يحدث أي شيء في أي وقت وبسرعة كبيرة وتسلسله قد يكون مستقلاً عما يحدث في الأماكن التي يؤثر فيها. وعلى سبيل المثال فإن الأسواق المالية أصبحت هي الحدث المركزي في الاقتصاد الجديد الذي تتبعه باقي الأنشطة الاقتصادية.

ونصل في النهاية إلى المشكلة الحقيقية التي تجابه الناس في تعاملهم مع مجتمع المعلومات العالمي، وهي أن المنطق الاجتماعي السائد تشكله الافتراضية الواقعية (Virtual Reality) التي تسم فضاء التدفقات، في حين أنهم يعيشون في العالم الواقعي، أي في فضاء الأمكنة المسكونة بالفعل. وهكذا ينشأ نوع من الشيزوفرنيا البنيوية (Structural Schizophrenia)، حيث يتصادم منطقان مكانيان وزمنيان مختلفان، ما يحدث اضطرابات عميقة في الثقافات على مستوى الكوكب. وهكذا يفقد الناس إحساسهم بذواتهم ويحاولون استعادة هوياتهم من خلال صياغات ونماذج جديدة. لهذه الأسباب يقول إن عالمنا دخل في براديغم معرفي تبادلي جديد.

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ٦٤.

د ـ الشبكة... بصفتها سلطة جديدة وهوية افتراضية

تطورت فكرة التشبيك والربط الثقافي عبر الإنترنت حتى ظهر ما يعرف «بالمجتمعات الافتراضية» أو الرقمية، وهي مواقع على الشبكة تمثّل نقطة التقاء لمجموعة من الأشخاص يتواصلون معاً من خلالها باستخدام نظم القوائم البريدية أو التراسل الفوري والمحادثة والدردشة والحوارات المطولة ومجموعات الأخبار وغيرها من أساليب التواصل الجماعي، ويكون القاسم المشترك بينهم قضية ذات اهتمام مشترك أو التخصص المهني أو التوافق في الهوايات والاهتمامات، وبمرور الوقت تنشأ بين المشاركين أو الأعضاء في الموقع علاقات وثيقة على مستوى الفكر وعلاقات العمل والقناعات والآراء فيتشكل المجتمع التخيلي ـ الافتراضي الخاص بقضية ما، لأنه كائن فقط على الشبكة وليس في العالم الواقعي.

وتعدّ المجتمعات التخيلية عبر الإنترنت ظاهرة لافتة للنظر لكونها تستقطب اهتمام الملايين من الأعضاء النشطين في مختلف المجالات والتخصصات ما بين أطباء وفنانين وباحثين وطلاب وسياسيين وجماعات مدنية، بعدما أثبتت جدواها في تكوين علاقات قوية بين أعضائها تتعدى مجرد تبادل المعلومات المفيدة إلى حلّ بعض المشكلات مثل المرض أو الأزمات المالية، وأخيراً المشاركة السياسية واستخدام الحقوق الديمقراطية في ممارسة كثير من الفعاليات والأنشطة الإيجابية. وتشمل المجتمعات الافتراضية أيضاً مجالات الفن والأدب والفكر والموسيقى والفن التشكيلي والسينما والكتب والنشر والبحث العلمي وغيرها من أوجه الحياة الثقافية.

يشير أنتوني غيدنز إلى أن الذات «تصبح مشروعاً انعكاسياً مرناً»[٤٣]، عندما تتلاشى أهمية مصادر المعنى والهوية التقليدية في المجتمعات الغربية الرأسمالية المعاصرة، فاسحة في المجال للناس كي ينّموا هويتهم بطريقة انعكاسية، بدلاً من قبول الهويات القائمة بطريقة سلبية. ويؤكد أنه «بقدر تلاشي التقاليد واكتساب الحياة اليومية طابعاً جدلياً بين المحلي والعالمي، يزداد اضطرار الأفراد إلى مفاوضة اختياراتهم حول أسلوب الحياة بين تشكيلة من الخيارات، ويصبح تخطيط الحياة المنظّمة على نحو انعكاسي مرن، السمة المركزية في بناء الهوية الذاتية»[٤٤]. وقد وسّع مفكرو ما بعد الحداثة هذا التصور للهوية، معتبرين أن عناصر الهوية أو جلها لا تتحقق بالتلقي بتاتاً. وعلى العكس، يرى هؤلاء أن الهوية تُفرض على الناس من خلال سيرورات إدماجهم في العلاقات الاجتماعية. وهي كذلك شيء يمارسه الناس عند توليدهم الخطاب الاجتماعي وتداولهم إيّاه، وبهذا ما عادت الهوية أمراً ثابتاً طبيعياً متكلّساً ذا عناصر مستقرة، بل أصبحت في عصر ما بعد الحداثة مسألة مصطنعة ومرنة، وعارضة وحمّالة أوجه ومتحولة.

---

(٤٣) Giddens, *Modernity and self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, p. 32.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١ و٥.

وفي هذا توصلت شيري توركل في كتابها **الحياة على الشاشة**[٤٥]، حين درست المجال الاجتماعي للبيئات الإلكترونية التي يستعملها كثير من المستخدمين، إلى أن «الحواسيب لا تغيّر حياتنا فحسب، بل تغيّر ذواتنا أيضاً»[٤٦]. فعلى شبكة الإنترنت، كما تقول توركل، «تُبنى الذات، وتُبنى قواعد التفاعل الاجتماعي، ولا تُتلقّى تلقياً؛ فحين نستخدم شبكة الإنترنت يعني أننا «نبتدع ذواتنا على نحوٍ متواصل... فأنت ما تزعم أنك عليه... وهويتك على الحاسوب هي حصيلة حضورك المشتت... ذلك أن هويتك شديدة السيولة والتعدد إلى الدرجة التي تجعل مفهوم الهوية ذا حدود فضفاضة»[٤٧]. وخلافاً لما كانت عليه الهوية من ثبات وفردية وموثوقية، فإن الهوية على الإنترنت، كما تراها توركل، متعددة وقابلة للاصطناع والمراجعة مراراً وتكراراً[٤٨].

من أبرز السمات التقنية لبيئات الوسائط الشبكية **أولاً** الطابع اللامكاني لشبكات الاتصالات التي تقلّص النطاق الجغرافي، بحيث يُصبح معها للأماكن التي يُمكن «الذهاب» إليها، والأشياء التي يمكن «الحصول» عليها من الشبكة، أهمية بالغة في تحديد الهوية، تتجاوز أحياناً أهمية «المكان» الذي يوجد فيه الفرد، أو «المكان» الذي يتحدّر منه. وثانياً، إنّ الاتصال الشبكي غير مجسّد، ولا يتطلب حضوراً مشتركاً للتفاعل الروتيني بين الأشخاص. وقد كان الجسد البشري قد مثّل تقليدياً أساساً ثابتاً نسبياً لتحديد الهوية، لكن الشبكة التي تمكّن من قيام الاتصال من دون وجود الأجساد معاً في الزمان والمكان، قللت من أهميته كسمة ملازمة للهوية في التفاعل الاجتماعي. الأمر الذي يقلل من دور المظهر الخارجي والسلوك في رسم ملامح الهوية وبناء المواقف المسبقة تجاه الآخر، خلافاً لما كان سائداً سابقاً؛ ذلك أن محددات الهوية، مثل الجنس ولون البشرة وشكل الجسم والسن واللباس، لا يمكن إدراكها ما لم يتطوع الآخر بكشفها، حتى حينها لا يمكن الوثوق بما يخبره لنا الآخرون من معلومات.

ففي العالم الافتراضي يصبح بمقدور الأفراد أن يبنوا هوياتهم وفق مشيئتهم، بدلاً من أن يقرر عنهم الآخرون كنه ذواتهم، بناء على سمات منحازة، مثل المكان والجسم والصفات الفيزيقية.

يعتبر بعض الدارسين هذه النتائج إيجابية، ما دامت الشبكات الرقمية قد أفضت كأداة إلى التحرر من الأحكام المسبقة والقمع والحيف التي ميزت مجموعات الهويات التي وُجدت في حقبتي ما قبل الحداثة والحداثة. إذ أصبح بمقدور الأفراد أن يسيطروا تقانياً على شروط تمثّلهم لذواتهم/ هويتهم. وهكذا، يُقدّم الفضاء الافتراضي، باعتباره يحرّر البشر من هوياتهم التي خصّوا بها تاريخياً، جراء الإقصاء والتهميش وحالات السيطرة والإخضاع. وقد قامت أبحاث عديدة في هذا المجال

(٤٥) Sherry Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age the Internet* (New York: Simon and Schuster, 1995).

(٤٦) Sherry Turkle, «Who Am We?,» in: David Trend, ed., *Reading Digital Culture* (Oxford: Blackwell, 2001), p. 236.

(٤٧) Turkle, *Life on the Screen: Identity in the Age the Internet*, p. 10.

(٤٨) دارن بارني، **المجتمع الشبكي**، ترجمة أنور الجمعاوي وثائر ديب (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥)، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

درست ما تنطوي عليه البيئة الشبكية من طاقة تحررية بالنسبة إلى الجماعات والهويات المهيمن عليها والأقليات العرقية بل أيضاً بالنسبة إلى الحركات النسوية.

لكن هذا التقويم التقدمي والمتفائل لعملية بناء الهوية، في عصر تقانة الشبكات لا يحظى بإجماع شامل؛ إذ رأى بعضهم أن غياب الجسد وسرية المعلومات في أثناء التفاعلات الشبكية لا يعالجان أصل المشكلة القائمة على التمييز والانحياز في العالم الحقيقي، بقدر ما يخفيها ويتيح الهروب منها. ومما لا شك فيه أن هذه الانتقادات الموجّهة إلى الهوية ذات الطابع الشبكي المصطنع، تستحق النظر والدراسة، لكنها تظل مع ذلك مثيرة للجدل، وبخاصة أن الدراسات التي أجريت مؤخراً، أظهرت أن عدد الأفراد الذين يستخدمون الإنترنت بانتظام، من أجل بناء هويتهم، هو عدد محدود، على الرغم من أن أولئك الذين يبحثون عن أداء هويات بديلة قد يستمرون وينجحون في تقمص تلك الهويات على منصّة الإنترنت، إلا أن معظم الناس يدخلون العالم الافتراضي حاملين هويات مكتملة وليسوا ساعين إلى إيجاد هويات جديدة[٤٩].

من جهة أخرى، يشجع إخفاء الهوية الحقيقية التي تتيحها الشبكة، على إظهار الذات الداخلية للفرد وتحقيق «الأنا الأعلى» بما يؤدي إلى كبح المعايير الاجتماعية، وهو ما يؤدي من جهة أخرى إلى تفلت الأفراد في تعليقاتهم بما قد يعبر عن أبعاد جديدة في شخصياتهم. كذلك فتح الفضاء السيبيري أمام الحركات السياسية المعارضة في ظل الأنظمة السلطوية، مجالاً جديداً للتفاعلات يقوم على الحرية التي تخرج عن سيطرة الدولة والمجتمع. مع ذلك فإن هذا التفاعل يبقى في الغالب حسب بعض الدراسات تفاعلاً فردياً من خلال شاشة الكومبيوتر، يدخل فيه الفرد بصفته الافتراضية فيأخذه من عالمه الواقعي إلى عالم افتراضي - تخيُّلي بما يؤدي إلى نوع من أنواع الاغتراب والانفصام، يقدم فيه الفرد آراءه وأفكاره وتصوراته الشخصية، لا الاجتماعية، متحرراً من أي تبعية دينية أو اجتماعية أو قيمية.

هـ - تشكل الجماعة وإعادة تعريفها من خلال «التشبيك»

وبما أن الهوية ترتبط بـ «**الجماعة**» ارتباطاً عضوياً، فإن تقانات الاتصالات أضافت بعداً جديداً في هذا المجال، ذلك أن الجماعات ما عادت بحاجة إلى أن تكون موجودة في مكان واحد، ولا بحاجة إلى أن يتلاقى أفرادها وجهاً لوجه لتكتمل عملية التفاعل. وكما سبق وأشرنا إلى ملاحظة بندكت أندرسن إلى الأمة بصفتها «جماعة متخيلة»[٥٠]، وهي حسب فرديناند تونيز[٥١] شهدت مع ظهور الدولة الصناعية الرأسمالية الليبرالية تحولاً في العلاقات والتفاعلات، وانتقلت من الجماعية

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٥٠) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Orgins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

(٥١) Ferdinand Tonnies, *Community and Society: Gemeinschaft and Gesellschaft*, translated by C.P. Loomis (East Lansing: Michigan State University Press, 1964).

التقليدية المشخصنة، إلى علاقات اجتماعية أكثر قانونية وطوعية ولاشخصية (المجتمع). وفي العقود الأخيرة من القرن العشرين ازداد زخم التصور القائل إن «الجماعة» بدأت تفقد بريقها جراء الإفراط في إعطاء قيمة للإنجازات الفردية والتنافس وتحقيق الذات، على حساب المصلحة العامة، والتعاون والهوية المدنية. وبات ممكناً القول إن تقانات الاتصال لا تخترق حاجز العزلة المكانية وحالة التباعد في الحياة الاجتماعية المعاصرة، بل تُعزّزهما وتشجّع عليهما. وأكثر ما ينطبق هذا على بعض تقانات الاتصال، خصوصاً التلفزيون، بأنها ذات قدرة على تغييب المكان وتذرير الأشياء وخصخصتها إلى الدرجة التي تجعلها تُضعف الجماعة ذلك الإضعاف المهلك، بدلاً من المساهمة في إنشاء جماعة ذات مغزى(٥٢).

في المقابل يرى البعض أن الشبكات الرقمية تيسّر سبل الاندماج في المجتمع وكما يؤكد ستيف جونز: إن التواصل بوساطة الحاسوب ليس مجرد أداة فحسب، بل هو في الوقت نفسه تقانة ووسيط ومحرك للعلاقات الاجتماعية. والسؤال المطروح: هل المكان التقاني الذي توفره الشبكات الرقمية لعملية الاندماج الاجتماعي قادر على تأسيس جماعات قوية، أم أنه سيؤدي - على العكس - إلى تفاقم ضعفها؟

بالنسبة إلى بعضهم، يبشر التقدم والانتشار الذي شهدته التقانة الشبكية بإعادة النضارة إلى اندماج الجماعة وتضامنها، وهي ملاحظة إيجابية تقع على النقيض مما فعلته تقانات الاتصال الجماهيري السابقة، مثل الطباعة والتلفزيون اللذين افتقرا إلى القدرة على إيجاد التواصل المتعدد والتفاعلي الذي وفّرته الإنترنت(٥٣).

ويشار، في كثير من الأحيان، إلى أن الجماعات الافتراضية تحمل معنى أكثر من غيرها من الجماعات، لأن الانخراط فيها يكون طوعياً وغير مستند إلى عوامل عرضية واعتباطية تخص التقارب الجغرافي أو الاشتراك في العرق أو النسب(٥٤). وتتميز في أنها أقل تراتبية وتمييزاً وإقصاء وأكثر مساواةً بالمقارنة مع الجماعات التقليدية والقومية، فهي تجعل الدخول فيها أو الخروج منها أيسر كثيراً من الدخول في الجماعات الحقيقية أو الخروج منها.

في المقابل، ثمة من يقول إن انتفاء المكان وغياب التجسّد، خلال عملية التواصل الشبكي، يقوّضان عاملَي التجذّر في المكان والتجسّد الضروريين لعيش تجربة الجماعة والاتصال بها(٥٥). ويتخوف آخرون من أن السهولة والراحة اللتين تميزان التواصل عبر شبكة الإنترنت قد تشجعان

---

(٥٢) James R. Beniger, «Personalization of Mass Media and the Growth of Pseudo-Community,» *Communication Research*, vol. 14, no. 3 (1987).

(٥٣) بارني، المجتمع الشبكي، ص ١٩٥.

(٥٤) Amy Bruckman, «Finding Ones Own in Cyberspace in: Richard Holeton, ed., *Composing Cyberspace: Identity: Community and Knowledge in the Electronic Age* (Boston, MA: McGraw Hill, 1998), and Caroline Haythornthwaite and Barry Wellman eds., *The Internet in Everyday Life* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2002).

(٥٥) Michele A. Willson, «Community in the Abstract: A Political and Ethical Dilemma?,» in: David Bell and Barbara Kennedy, eds., *The Cybercultures Reader* (London: Routledge, 2000).

المستعملين على مزيد التملص من الالتزام المدني في العالم المادي، فضلاً عن تعميقها خصخصة الحياة الاجتماعية. ونبّه بعضهم إلى أن الجمع بين الانتماء الطوعي القائم على المصالح الشخصية وسهولة الدخول إلى الجماعات والخروج منها يقوّضان الالتزامات الاجتماعية والأخلاقية(٥٦).

ولأن الجدل حول هذه المسائل لم ينتهِ بعد، انتقل علماء الاجتماع من طرح الأسئلة التأملية في شأن الجماعة الافتراضية إلى إجراء دراسة تطبيقية تتعلق بالإنترنت في الحياة اليومية. ويقوم هنا الدارسون بالنظر في الطريقة التي يدرج بها الأفراد التقانات الشبكية في نشاطهم التواصلي والاجتماعي بشكل عام. وركز كثير منهم، بشكل خاص، على مسألة ما إذا كان لاستخدام الإنترنت تأثير في أنماط الالتزام حيال الجماعة والمجتمع. وعثرت بعض الدراسات الباكرة على الدليل الذي يثبت وجود ارتباط بين الاستخدام المتزايد للإنترنت والزيادة المسجلة في نسبة الانسحاب الاجتماعي، فضلاً عن ارتفاع حالات الاكتئاب والشعور بالوحدة، ذلك أنّه مع ازدياد المدة التي يمضيها الفرد على شبكة الإنترنت، تقل المدة التي يمضيها مع أصدقائه وعائلته وزملائه؛ أو بعبارة أخرى، فإن ازدياد المدة التي يمضيها الفرد على شبكة الإنترنت يعني زيادة المدة التي يمضيها وحيداً(٥٧).

وأيضاً ظهرت في هذا المجال مجموعة من الأدلة التي تتعارض مع هذه النتائج. وخلصت دراسة مستندة إلى معطيات مستمدة من دراسة استقصائية شاملة لزوار موقع «الويب» الخاص بقناة «ناشيونال جيوغرافيك» في عام ١٩٩٨ إلى أن «الإنترنت تسهم في زيادة رأس المال الاجتماعي والمشاركة المدنية وتطوير الشعور بالانتماء إلى الجماعة الافتراضية». واعتماداً على معطيات جادت بها استطلاعات رأي واسعة النطاق أجريت في عام ٢٠٠٠، بينت أن استخدام وسائل التواصل ومختلف التطبيقات التي تتيحها الإنترنت تكرس التواصل الاجتماعي وتوسع نطاقه، بدلاً من التقليص منه، ما يعني أنها تسهم على نحو إيجابي في تعزيز النشاط الاجتماعي(٥٨). الأمر الذي يوحي بأن الخطاب الطوباوي للحالمين بمثالية الإنترنت من جهة، والخطاب الموغل في التشاؤم لمنتقديها من جهة أخرى، قائمان على المبالغة لا غير، وأنه من السابق لأوانه الاطمئنان إلى مصير الهويات والجماعات في ظل المجتمع الشبكي.

خلاصة

أصبحت كفاءة المجتمعات تقاس بمدى كفاءة شبكة اتصالاتها بعد أن باتت هذه الشبكة بمنزلة الجهاز العصبي للمجتمع، ومن دونها تتفكك أوصاله، ومن ثم تتعذر عملية توجيهه وحشد قدراته.

---

(٥٦) W. Galston, «(How) Does the Internet Affect Community?: Some Speculation in Search of Evidence,» in: Elaine Ciulla Kamarck and Joseph S. Nye, Democracy.com?: Governance in a Networked World (Hollis, NH: Hollis Publishing, 1999).

(٥٧) بارني، المجتمع الشبكي، ص ٢٠١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٢. ايضاً انظر: Philip E. N. Howard, Lee Rainie and Steve Jones, «Days and Nights on the Internet,» in: Haythornthwaite and Wellman eds., *The Internet in Everyday Life*, p. 68.

هذا عن دورها بصفة عامة، أما عن شأنها الحالي، فقد أصبحت نظم الاتصالات أهم عناصر البنى التحتية في عالم اليوم، وأصبح مدى كفاءتها أهم مؤشر لقياس مدى «جاهزية» المجتمع لدخول عصر اقتصاد المعرفة، وهي تعد بمنزلة بطاقة العضوية لنادي العولمة، وربما يفسر هذا النقلة النوعية الحادة التي شهدها العالم في الحقبة الأخيرة على صعيد الاتصالات، وما أحدثه ذلك من تفاوت تكنولوجي وفجوة معلوماتية على أكثر من صعيد.

وقد حققت التطورات التكنولوجية التطبيقية قفزات هائلة، ذلك أنه مع الجيل الثاني من التطبيقات الأكثر حداثة وثورية في تكنولوجيا الاتصال، والتي تنطلق من تمكين المستخدم ليس فقط من التفاعل مع المواد المطروحة على مواقع الإنترنت وإنما أيضاً، هي تفسح له في المجال لتطويرها أو تعديلها أو عرضها لكل المستخدمين والمشاركة في صياغتها. هذه الخاصية أعطتها بعداً تشاركياً سمحت للفاعلين بإنشاء مواقع تتيح للجميع إمكانية صياغة محتواها وبنائه. أي أنها أصبحت مصنعاً للمواد التفاعلية، تغيّر معها دور المستخدم من «زبون» مستهلك لمحتوى المعروض في المواقع، إلى «مشارك»، أو بصيغة أخرى تحولت هذه المواقع إلى مصنع للمواد التفاعلية، تغيّر معها دور المستخدم إلى «شريك».

كانت هذه القفزة في التطبيقات والبرامج أكثر جاذبية وإنسانية، لأنها بنيت على فكرة التفاعل والتواصل والمشاركة والتشبيك، ومما زاد من جاذبيتها وانتشارها مسألتان: **الأولى** أنها لا تحتاج إلى أي نوع من الخبرة التقنية، إذ بإمكان أي شخص التعامل والمشاركة فيها فضلاً عن أنها زهيدة التكلفة؛ **الثانية** هي إمكان استخدامها عن طريق الهاتف الخليوي (الموبايل)، خاصةً في حالة دعم مزود الخدمة لتقنيات الجيل الثالث للموبايل، حيث تتيح كثير من شركات الهاتف الخلوي إمكان التواصل مع تلك المواقع.

مع ذلك فالتكنولوجيا وحدها لا تكفي، إذ إنه لا بد من التمييز بينها كتقنيات وتطبيقات متاحة، وبين استخدامها أو شحنها بالمحتوى، الذي هو أهم من التكنولوجيا نفسها في إحداث **«الأثر»**. لقد وجد دائماً في كل تجارب التغيير، بل وفي كل الثورات والانتفاضات عبر التاريخ، أدوات للفعل وللتواصل بين القادة والنخب والمجتمعات، لكن الفرق الجوهري بين ما كان يحدث في الماضي وما يحدث اليوم هو أن هذه التقنيات قد أتاحت للمتواصلين **الزخم والسرعة**. فالفرصة ليست متاحة فقط أمام النخبة لتشبيك المعلومات والأفكار والتجارب ونقلها بسرعة، ولكنها أيضاً متاحة لكل **الأفراد بصفتهم مواطنين لمخاطبة بعضهم بعضاً**، ومساءلة القادة والمسؤولين وتوجيه النقد لهم بشكل علني.

الفصل التاسع

في سوسيولوجيا التعصب والتطرف الهوياتي

لطالما كان التعصب والتطرف والعنف ظاهرة ملازمة لكل المجتمعات عموماً، تحتل موقعاً هامشياً في أغلب الأحيان، لكنه يتقدم ويتضخم ليكتسح المشهد في ظروف معيّنة. إنه ظاهرة كامنة لا تستيقظ إلّا تحت وطأة ضغوط وعوامل اجتماعية واقتصادية وسياسية، قد تأخذ شكل انفجارات لكنها لا تلبث أن تعود إلى الكمون، وإلى احتلال موقعها الهامشي بانتهاء الضغوط التي تسببت بإيقاظها أساساً، متى وكيف ولماذا يحدث التعصب؟ متى وكيف ولماذا يبدأ بالانزياح والضمور؟ هذه الأسئلة وغيرها تستحق اليوم إعادة بحث وتفكير لكونها أصبحت موضوعاً عالمياً من جهة ولاتصالها بثقافة التسامح والاعتراف بالآخر التي هي جوهر ثقافة العصر.

لا تخلو بقعة في العالم من مظاهر التعصب والتطرف الديني أو العرقي أو السياسي. وإذا كان بعض الكتاب يركز على ربط فكرة التعصب والتطرف بالإسلام واعتباره ظاهرة ملازمة له كدين، فإن هذه الرؤية فيها الكثير من التحيز وهي تتغافل عن حقيقة التعصب والتطرف الذي هو حالة ظرفية في تاريخ الشعوب والأمم، وإن تاريخ الشعوب والأمم كلها في هذا الكوكب شهد موجات من العنصرية والتطرف راح ضحيتها ملايين البشر، ولا تزال الحروب الصليبية، وآثار المرحلة الاستعمارية الكولونيالية، والمشروع الصهيوني والتمييز العنصري ماثلة بالأذهان، بل حاضرة على الأرض تمثل أقصى حالات التعصب والقهر وإلغاء الآخر التي عرفها البشر واستلابه بالقهر والعنف، فهي بهذا تمثل التعصب والتطرف بشكله الحاد والنموذجي.

أولاً: التعصب والهوية كمنظومة تمييز ثقافي

كان عصر التعصب العنصري وما رافقه من تمييز عنصري مقنن ومنظم يمثل ذروة التوحش الاستعماري. تغير الزمن، فهل زالت العنصرية وسقطت منظومتها إلى غير رجعة في عالم اليوم؟ أم أنها عادت تطل برأسها مقنعَة بأطروحات جديدة؟ يحمل التاريخ وقائع مذهلة يندى لها ضمير الإنسانية لممارسات تفوق التصور حيث أبادت شعوباً وحضارات لأسباب عنصرية. يكفي أن نقرأ

القليل عن الذي جعل غزو القارة الأمريكية مشروعاً. والمبررات التي قدمت لإنجاح هذا الغزو الاستيطاني وما ارتكبه الأوروبيون كأول إبادة جماعية بشرية في التاريخ.

استخدمت ثلاثة عناوين: الدين والتبشير، النقاء العرقي، التفوق العنصري؛ لتبرير غزو العالم والسيطرة عليه في ذلك الزمان. لكن المفارقة أن الذين قاموا بفعل الإبادة والغزو هم الذين يتقدمون الصفوف للتبشير بحقوق الإنسان بين الضحايا في عالم اليوم.

تغيَّر منطق العصر وسقط كثير من المفاهيم وغادر الاستعمار بصيغته القديمة المتوحشة كثيراً من المناطق في عالم اليوم، لكن العنصرية التي لازمته لا تبدو متراجعة على المستوى المعرفي والذهني، فقد تبدلت صيغتها ومنظومتها، فبعد أن كانت تقوم على العِرق (البيولوجيا) أصبحت مرتكزة على (الثقافة). في الصيغة **الأولى** ـ **القديمة** يقف اللون والدم والمورّثات (الجينات) خلف أشكال (التباين والتمييز) كمضمون لتبرير التفوق الحضاري واعتبار الآخرين من طينة أقل إنسانية.

الصيغة الثانية ـ الحديثة، عنصرية القرن الحادي والعشرين مختلفة من حيث المفهوم والمدلول، فهي تعبّر عن نفسها من خلال منظومة جديدة تتأسس تحت أعيننا معتمدة مفاتيح مفهومية:

ـ تقر بأن الأعراق لا تؤلف وحدات حيوية بيولوجية للتمييز بين الشعوب والأفراد.

ـ وهي تسلم أيضاً بأن سلوك الأفراد وقابلياتهم ليست نتاج دمائهم ومورّثاتهم (جيناتهم)، بل هي مترتبة على انتمائهم إلى ثقافات مختلفة محددة تاريخياً. وبالتالي فالتباينات والفروقات ليست ثابتة أو غير قابلة للتغيير، بل هي آثار مترتبة على التاريخ الاجتماعي والثقافي.

تكاد مقولات عنصرية القرن الحادي والعشرين تقول الكلام نفسه الذي كانت تقوله حركات معاداة العنصرية التي نشأت في القرن العشرين، وهذا ما يمكّنها من أن «تتقنّع» وتقدم نفسها وكأنها بريئة تماماً من العنصرية، وبالتالي يسمح لها بتوظيف مقولات حقوق الإنسان بشكل انتقائي.

يطلق إيتيان باليبار على عنصرية القرن الحادي والعشرين الجديدة اسم «**العنصرية التفاضلية**»، عنصرية دونما عنصر أو عرق، بحيث يجري تمكين الثقافة من الاضطلاع بالدور الذي كانت البنية الحيوية (البيولوجيا) تضطلع به. ليس الموقف (الثقافي) كنظرية تباين اجتماعي أقل «جوهرية» من نظيره الحيوي (البيولوجي)، وهو يؤدي عملياً إلى إرساء أساس نظري لا يقل رسوخاً لعملية الفصل والعزل العنصريين[1]. وهذا ما يجعل، على سبيل المثال جدار الفصل العنصري الذي تبنّته إسرائيل لعزل الفلسطينيين وفصلهم، مفهوماً ومقبولاً في أمريكا، ذلك أن العنصرية الجديدة «الهوياتية» والثقافية هي نظرية **عزل وفصل** بقدر ما هي نظرية **ترتيب أو تسلسل**. إنها تعتمد على الإقصاء وتعمد دوماً إلى إلباس ثوب «الآخر» لشخص أو جماعة معينة. لا تبادر العنصرية التفاضلية الجديدة إلى

(١) مايكل هاردت وأنطونيو نيغري، الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة، تعريب فاضل جتكر (الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢)، ص ٢٠٦.

طرح التباينات العرقية كاختلاف في الطبيعة، بل تسوقها دائماً على أنها تعبير عن اختلاف في درجة التطور والاندماج في منظومة القيم المعولمة[٢].

عبرت عن هذه الرؤية بوضوح مقولة «صدام الحضارات» أواخر القرن الماضي: «إن الفروق بين الحضارات ليست فروقاً حقيقية فحسب، بل هي فروق أساسية أيضاً». يتنبأ هنتنغتون «نبي القرن» كما في بعض الأدبيات الأمريكية، صاحب هذه النظرية، بأن صراعات جديدة ستنشب على «خط الصدع الجديد» وسيكون التقسيم بين (شرق وغرب) أساساً لحروب المستقبل بين المجتمعات الغربية والآخرين. ولا يتردد في تصنيف الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية بأنها حضارات «متحدية» للغرب. فهي ترفض الحداثة والديمقراطية وحقوق الإنسان. في هذا الخطاب يجري إلباس ثياب «الآخر» للإسلام بوصفه «دين السيف الذي يثمّن القيم والفضائل العسكرية ويطرح الحرب والجهاد ضد الكفار» حيث يتحدث باستفاضة عن «الحدود الدامية للإسلام» حيثما حلّ وتوطّن. المشكلة إذاً ليست بتلك «الحفنة» من الحركات الأصولية بل في الإسلام نفسه[٣].

إذاً، العنصرية بصورتها القديمة المتوحشة على مستوى العالم، كأبرز صورة من صور التعصب، تراجعت لمصلحة صيغة أخرى ناعمة مع العولمة، والفارق أن آليات إنتاج العنصرية والتعصب في عالم اليوم تغيرت، ومحور ارتكازها انتقل من «العِرق» واللون إلى «الثقافة» والحضارة. التمييز والتعصب في عصر العولمة قد يتقنَّع ويتجمَّل ويخادع في مكان ويبدو بشعاً متوحشاً في مكان آخر؛ هو يتخذ صوراً شتى، لذلك لا ينبغي أن ينظر إلى أشكالية التعصب والتطرف في عالم اليوم بشكل تجزيئي لأن الترابطات المغذية للفاعلين واللاعبين على مسرحه (دولياً ومحلياً) متقاربة، فثمة منطق واحد يسري في منظومة القيم المولدة للتعصب والتطرف وآليات اشتغاله، وكل طرف منه، يتغذى من الطرف الآخر.

المشكلة أن المقاربة المنهجية التي قدمها الغرب لدراسة التطرف والتعصب في عالم اليوم بقيت في هذا الإطار، ولم يكن منتظراً على أي حال أن يقدم غيرها، وهي تركزت تحت عنوان «مكافحة الإرهاب والتيارات الإسلامية المتطرفة»، وقد عانت هذه المقاربة منذ إطلاقها مطلع القرن الحالي من إخفاق منهجي بالأساس، انعكس على كل الاستراتيجيات المحلية والدولية التي تبنتها، ذلك أن الوعي بالمشكلة لا يتمثل بالمقاومة المباشرة لمظاهرها، وإنما باستقراء هذه المظاهر واعتبارها «مؤشرات» ينبغي تحليلها للوصول إلى أصل الداء وأسبابه، وآليات اشتغاله وتغذيته لاستنباط العلاج الصحيح والملائم. إن الإخفاق في طرح المشكلة ودراستها علمياً واختزالها في شعار «مكافحة الإرهاب» ليس إلا وصفة سريعة للمزيد من التطرف والتعصب في عالم اليوم.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٣) صموئيل هنتنغتون، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف (ليبيا: لدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، ١٩٩٩)، ص ٨٧.

اختصر نعوم تشومسكي المشكلة في كتابه الذي أثار له المتاعب، والمعنوَن بـ «قراصنة وأباطرة» بقصة صغيرة معبِّرة، يقول فيها: وقع أحد القراصنة في أسر الإسكندر الكبير، الذي سأله «كيف تجرؤ على إزعاج البحر، كيف تجرؤ على إزعاج العالم بأسره أيها اللص؟». فأجاب القرصان: «لأنني أفعل ذلك بسفينة صغيرة فحسب أدعى لصاً، وأنت، الذي يفعل ذلك بأسطول ضخم، تدعى إمبراطوراً». بهذه القصة التي تلتقط بدقة معينة إشكالية العلاقة الراهنة بين اللاعبين الكبار واللاعبين الصغار على مسرح السياسة والعنف الدوليين، يفتتح تشومسكي مناقشته قضية الإرهاب ليبيِّن ومعه عدد كبير من الباحثين اليوم في الغرب كيف أصبحت هذه القضية صناعة وأيديولوجيا بكل معنى الكلمة[٤].

والواقع أن أحد الباحثين قد أحصى ١٠٨ تعريفات متداولة للإرهاب[٥]، حيث استخدم هذا المفهوم بانحيازات قيمية وأيديولوجية وسياسية جعلته جزءاً من الترسانة الأيديولوجية للأنظمة التسلطية، فضلاً عن أنه أصبح مسوّغاً دائماً وجاهزاً للتدخل الأجنبي.

الأشكالية التي تواجهنا اليوم وتفرض نفسها علينا، تتمثل بتوّحد المقاربتين، العربية والغربية، واندماجهما في ما يشبه التقاء المصالح، حتى اختلطت المعايير والمفاهيم والأولويات، ولم يعد ممكناً في بعض الأحيان التمييز بين هؤلاء الذين يقاتلون الإرهاب لولا الرايات التي يرفعونها. لا مفر من مقاربة عربية تحررية وموضوعية لهذه المسألة، تقوم بالتمييز منهجياً بين المقاربتين، من خلال فك الارتباط بالأنظمة الاستبدادية لمصلحة الشعوب، وإعطاء الأولوية للصراع مع العدو الصهيوني، مقاربة ترفض هذا الدمج المتعسف بين الإرهاب وحق تقرير المصير، وتعتبر أن من حق الشعوب مقاومة الاحتلال والطغيان، وأن الحل لظاهرة التشدد والتطرف والعنف المتنامي، إنما يبدأ بتحليل أسبابه للوصول إلى أصل الداء، وإلى جذوره وآليات اشتغاله وتغذيته لاستنباط العلاج الصحيح والملائم. إن الإخفاق في طرح المشكلة ودراستها علمياً واختزالها في شعار «مكافحة الإرهاب» ليس إلا وصفة سريعة للمزيد من التطرف والتعصب والتوحش في عالم اليوم.

تقوم الفرضية الأساسية التي يناقشها هذا الفصل على اعتبار جماعات العنف والتشدد والتطرف الديني والمذهبي بكل تياراتها، تتغذى من السوسيولوجيا قبل الأيديولوجيا، وهي إن وظفت الموروث الديني، كرأسمال رمزي بما يحمل من فائض قيمة تاريخي وقيمي، إلا أن هذا الموروث، والمتمثل بنصوص أو طقوس، والموجود منذ مئات السنين، لن يكتسب طاقة وحركة وحيوية، بل وضجيجاً وفعالية، ولن يتحول إلى أيديولوجيا، إلا في إطار اجتماعي - سياسي معيش. وبالتالي يمكن القول إن المغذيات الحقيقية للعنف والتطرف موجودة في الواقع الذي يعيش فيه الإنسان ككائن مفكر وفاعل. وهو واقع يؤول فيه القهر والاستبداد والتهميش السياسي والاجتماعي،

---

(٤) لمزيد من التوسع، انظر: عبد الغني عماد، صناعة الإرهاب (بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٣)، ص ٣٦.

(٥) حسنين توفيق إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٧ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٤٨.

كمدخلات سياسية واجتماعية محورية، إلى التشدد والتطرف والعنف بطبيعة الحال، والعكس صحيح في إطار جدلية التوليد والتغذية: الدمج والإعتدال مقابل الإقصاء والتشدد، وبحسب نوع وشّدة المدخلات (قهر أو اقصاء أو محاولات إدماج ومشاركة..)، تكون المخرجات (تشدد أو اعتدال أو عنف مضاد..)، وتحتسب الحصيلة على أساس مؤشرات سياسية واجتماعية وممارسات محددة قابلة للقياس.

لا شك في أن المتتبع لما كُتب حول الحركات الإسلامية عموماً، وحول الحركات المتشددة بالخصوص، سيلاحظ أنه على الرغم من ضخامة ما كتب عنها وحولها من أعمال فكرية وتاريخية، وما استقطبته من اهتمام، إلا أنه لم تصدر سوى أعمال قليلة ونادرة تميزت بالموضوعية العلمية الهادفة إلى فهم جذور الظاهرة والأسباب الحقيقية لنشوئها وصعودها وتفاقمها، هذا فضلاً عن المقاربات التعسفية التي سادت وانتشرت لمكافحتها والتعامل معها.

ومن الطبيعي أن هذه المهمة ليست سهلة على الإطلاق، وسط طوفان من الكتابات السجالية المؤدلجة والمصاغة بعناية للترويج والإشادة والدعاية أو بالعكس للنقد والتشكيك والتجريح، وهي في كلا الحالتين، تقدم مدخلاً انتقائياً يخدم المقاربة الوظيفية لأصحابه ومنتجيه، أكثر مما يقدم مادة تحليلية معرفية تفتح مداخل جديدة لفهم جذور المشكلة ومغذيات الظاهرة.

وحتى لا نقع في فخ التعميم، يمكن القول إنه لا يمكن تشخيص صعود التشدد والعنف الإسلامي إلا بتحقيق أمرين: **الأول**، تغليب المقاربة الدينامية للظاهرة، ودراستها في حركتها التاريخية والسياسية والمعرفية، بحيث يمكن لهذه المقاربة أن تقدم فهماً أعمق للمسارات والتطورات والتحولات التي تعرضت لها كتعبيرات سياسية - دينية في علاقتها مع مختلف مكوّنات الاجتماع السياسي العربي ومحيطه. والثاني يتمثل بتحرير المقاربة التحليلية من التنميط المسبق الذي أدى إلى تناولها كظاهرة مفصولة عن سياقات التطور الاجتماعي والإنساني والسياسي. ذلك أن اعتماد النظرية المؤامراتية أو المقاربة الأمنية كأساس لتحليل هذه الظاهرة، عدا عن أنه يفرّغ هذه الظاهرة من مضمونها السياسي والفكري، يخرجها عن سياقها الاجتماعي والموضوعي، ويجعل من أي مقاربة تحليلية جدية عقيمة الجدوى أو فقيرة الدلالة.

وبناءً على ذلك يمكن القول إن «الأفكار» وإن كانت من أكثر المنتجات القابلة للانتشار، فإنها لا يمكن بطبيعة الحال إلا أن تكون تعبيراً عن حاجات وأزمات سياسية وثقافية ومعرفية، وبالتالي هي لا تأتي بالمطلق من خارج المجتمع أو من خارج التاريخ، وهي بالحصيلة لا تهبط من كوكب آخر، ولا تأتي من خارج الزمن. ومن الصعب فهم هذه الأفكار من خلال «تنميطها» تحت مسميات معينة، فمثل هذا التنميط عدا عن طبيعته المؤدلجة، لا يؤدي إلى فهم وظيفتها ودورها من جهة، كما أنه يفصل هذه الأفكار عن سياق تطورها التاريخي وتجلياتها في الواقع السياسي الاجتماعي. كما أن قراءة هذه الأفكار وتحليلها بمعزل عن حامليها كفاعلين اجتماعيين يحوّلها إلى نصوص ميتة لا حياة فيها.

بناءً على ذلك يصبح من الضرورة الاجتهاد لتقديم مقاربات مركبة لظاهرة التشدد والتطرف والعنف السياسي الطائفي والمذهبي الآخذة في التمدد تارة والتشعّب تارة أخرى باتجاهات هوياتية واضحة، باعتبارها أحد تعبيرات الحراك السياسي والديني لمواجهة التحديات المعاصرة في عالمنا، سواء أكنا معارضين له أم متفقين معه، وفي كلتا الحالتين نحن مدعوون لفهمه أو تفهمه في إطار ما يعرف بالسوسيولوجيا الفهمية التي كتب عنها ماكس فيبر، أحد كبار رواد علم الاجتماع بداية القرن الماضي[٦].

أتحدث هنا عن أزمة القراءات، ذلك أن ظاهرة الإسلام السياسي عموماً منذ نشوئها تم دمجها أو وصمها بالإرهاب أو العنف، وخضعت لتفسيرات وتحليلات شتى، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، منها من أخضعها لمقاربة اقتصادية بحتة، ومنها من اعتبر العنف مكوناً بنيوياً أصيلاً في منظومة القيم المرجعية التي تنطلق منها، وبعضها ذهب إلى تحليلات سيكولوجية للمنتسبين إلى هذه الجماعات باعتبارهم مرضى أو مجانين، حيث تشيع مثل هذه القراءات في هذه الأيام لتحليل معنى ودلالات قطع الرؤوس فضلاً عن العمليات الاستشهادية والانغماسية المرعبة التي لا تفرق بين المدنيين والمقاتلين. تتكامل كل هذه التحليلات في مكان ما مع المقاربة الليبرالية الجديدة للإسلام والتي تقوم بإضفاء نظرة بنيوية وجوهرانية على «الإسلام» كعقيدة ودين بوصفه رديفاً للشر والعنف، ومولداً للانفصام النفسي والاغتراب عن الثقافة والحضارة الحديثة والعقلانية المعاصرة.

أصبح من المسلَّم به في الدراسات السوسيولوجية أن التيارات المتطرفة، وبخاصة الدينية منها وذات الطابع الهوياتي في العالم، لا تهبط علينا من كوكب آخر، بل هي نبت موضوعي لوقائع ومتغيرات اجتماعية واقتصادية وثقافية وسياسية، يتزامن صعودها وظهورها مع تحديات تهدد منظومة القيم وثوابت الموروث الثقافي والتي غالباً ما ينتج منها **«أزمة هوية»** واختلالات تطاول مجمل البنى ومنظومة قيمها. وغالباً ما يتم التعبير عنها بصيغ متعددة منها الخوف من المستقبل ورفض الحاضر والهروب للماضي طلباً للنجاة.

تحيلنا هذه المقاربة على فهم للتيارات الدينية المعاصرة بوصفها تعريفاً للذات وتوصيفاً للهوية، ولكن بصفتها آلية دفاعية وتفاعلية بنفس الوقت في مواجهة العولمة وتحديات الحداثة والتغريب، بما يعنيه ذلك من منظومة قيم وسلوكيات تقتحم المجتمعات التقليدية، لذلك يبدو من السذاجة التعامل معها «أمنياً» باعتبارها ظواهر ارهابية «محضة»، أو باعتبارها كتل عنف وإرهاب مسلح «صماء» واعتبار فاعليها كائنات أيديولوجية منفصلة عن الواقع، بدون أي تمييز بين حركات مقاومة مشروعة وتيارات دعوية وسياسية سلمية، واتجاهات جهادية عنيفة. من جهة أخرى يبدو كذلك أكثر سذاجة النظر إليها بوصفها ظاهرة «ثقافوية» خالصة، على الرغم من الخلفية « الهوياتية» كفاعل ومحرك موضوعي لمثل هذه التيارات. تتعلق المسألة بالأساس بالأطر الاجتماعية التي تتحرك فيها

---

(٦) جوليان فروند، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٨)، ص ٤٨.

مثل هذه التيارات وبالأفكار التي تطرحها من جهة، ثم بمضمون هذه الأفكار والأساليب المعتمدة والتحديات التي تواجهها من جهة ثانية. لهذا السبب يكتسب تحليل السياق التاريخي والسياسي والاقتصادي والثقافي لأي جماعة أهمية خاصة، فعلى أساسه يحدث التفاعل مع الواقع ويتفاعل الأفراد مع الافكار التي تمثل أجوبة على تحديات واقعية. يمكن لهذه الأجوبة أن تكون طوباوية، أو متطرفة أو إصلاحية أو ثورية، لكن بالإجمال ثمة أكثر من جواب واحد وأكثر من صيغة للتعبير عن «الهوية».

وتعدد الإجابات، إنما يعبر عن دينامية الأفكار وعلاقتها بحركة الواقع. التيارات الإصلاحية الدينية في جوابها المنفتح والمعقلن بدايات القرن العشرين واجهت تحديات الهوية والتغريب والحداثة في مرحلة كانت الدولة الوطنية الناشئة لا تزال طرية، حيث كان ثمة أمل في الإصلاح والنهوض، أما التنظيمات الدينية في الربع الأخير من القرن العشرين فواجهت تحديات الهوية والتغريب والحداثة في ذروة تضخمه وتوحشه مع العولمة والأمركة، وفي دول وطنية تغولت فاحتكمت في الغالب إلى منطق الاستيلاء على السلطة بقوة العسكر والقبائل والطوائف، لتكرس زعامات وحكام أشبه بالآلهة، فتكرست معهم حياة سياسية فارغة من أي مضمون سياسي أو أخلاقي، وفاشلة إلى حد الإفلاس على المستوى التنموي والاجتماعي، ومدمرة إلى حد سحق كرامة الإنسان العربي على مستوى الحريات. وهذا فارق في القيمة والنوع لطبيعة التحديات والتي ينتج منها بطبيعة الحال تفاوت في الممارسات والإجابات.

يختزل شعار مكافحة الإرهاب تلك الرؤية المنبثقة من خلفية ثقافة الهيمنة الغربية، وهي أيضاً رؤية ذات بعد واحد متمركزة حول الذات، تحاول وتسعى إلى فرض نموذجها بوسائل شتى؛ فالمسألة في هذا السياق لا تعود فقط إلى جدلية الإرهاب والأمن العالميين، بقدر ما أصبحت أداة من أدوات الصراع، لذلك ترتبط بمعنى الإرهاب ومضمونه وتعريفه والتي تتخذ معايير مزدوجة وانتقائية عندما يتعلق الأمر بمصالح الغرب وحلفائه وفي مقدمتهم اسرائيل. القضية إذاً تتعلق بالمقاربة المنهجية لظاهرة انفجار الهويات التقليدية وعودة الدين إلى المجال العام والمظاهر التي يتخذها والتي اعتبرها «داريوش شايغان» غطاء أيديولوجياً ارتكاسياً تعتمده المجتمعات الضعيفة في ظل التحولات والتحديات الدولية وذلك كبديل للحداثة الكونية. في هذا السياق ينبغي أن تدرس ظاهرة صعود تيارات التطرف والتعصب الهوياتي في علاقتها بالآخر، دون أن يعني ذلك التسليم بأطروحاتها أو رؤيتها بعيداً من النقد والتفكيك والمراجعة.

أحد أبرز تجليات التعصب «الهوياتي» يتكون في النظر إلى «الآخر» ثقافياً وسياسياً واجتماعياً بوصفه عدواً أو خصماً أو مجال «تهديد»، وليس بوصفه مثيلاً أو تنوعاً يمكن أن يثري ويغني ويضيف على الذات قيماً وأبعاداً تجعلها ذات مرجعية تركيبية غير أحادية، أكثر تفهماً وتسامحاً وعقلانية، وبقدر ما تمثل هذه الإشكالية المحرك الرئيسي للتيارات الدينية المتطرفة، هي أيضاً تمثل نفس الإشكالية معكوسة حيث «الآخر» في نظر الخطاب المعولم يختزل الحياة بالمنفعة والربح

والمصالح ويسجن الإنسان في بعده الاقتصادي ويحول الجماعة إلى قطيع استهلاكي، بل هو في لحظة توحشه قسّم العالم إلى محور للشر حيث «الآخر» ومحور للخير حيث قيمه هي المرجع الأول والأخير.

ثانياً: متى يصبح العنف السياسي شرعياً وما هي معايير شرعيته وحدودها؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال يجب التفرقة بين مفهوم **الشرعية** (Legitimacy) الذي يدور حول الأسس التي تعتمد عليها الهيئة الحاكمة في ممارستها السلطة ويتقبل فيها أفراد المجتمع النظام السياسي ويخضعون له طواعية، باعتبار الجماعة ـ الشعب المرجعية الأساسية وصاحبة السلطة الشرعية في المنظور السياسي الحديث. في حين أن مفهوم **المشروعية** (Legality) يتخذ معنى خضوع نشاط السلطات ونشاط المواطنين للقانون الوضعي وتنفيذهم مضامينه والتزامهم بأحكامه. وبالتالي فقد تكون السلطة مشروعة، أي مطابقة لأحكام القوانين ولكنها غير شرعية برفض الجماعة، أي الشعب، لها بسبب عدم تلاؤمها مع قيمها وتوقعاتها ووفائها لوعودها. فالشرعية فكرة، أو معتقداً، تتعلق بأساس السلطة وكيفية ممارستها، بالتالي فهي مفهوم مصدره الدين، أو الكاريزما، أو التقاليد وأساسها الرضى الطوعي للجماعة. بينما المشروعية مصدرها القانون الوضعي(٧)، ولما كان القانون في العصر الحديث وفي ظل سيادة الشعب يمثل مظهراً من مظاهر هذه السيادة ويعبِّر عن الإرادة العامة للشعب وعن رضاه بالسلطة السياسية، فإن شرعية السلطة في هذه الحالة تعني التزامها بالقانون وهي تفقد مشروعيتها حال فقدانها رضا الجماعة.

ـ انطلاقاً من هذا التمييز يصبح العنف الذي تمارسه الدولة ضد فئات معينة في المجتمع مشروعاً طالما استند إلى نص قانوني يبرره ويحدده. فالدولة تحتكر حق الاستخدام الحصري للعنف المشروع، وفق المفهوم الفيبري، لحفظ الأمن والقانون وحماية الاستقرار الاجتماعي والسياسي من المخاطر الداخلية والخارجية.

ـ ولكن الإشكالية الأخلاقية تتمثل بأن هذا العنف الرسمي لا يكتسب «الشرعية» إلا عندما تقره الجماعة أو أغلبية أفرادها، وتعتبره بالتالي ضرورياً لحماية النظام العام. وبالتالي قد يصبح هذا العنف الرسمي مكتسباً للمشروعية القانونية الشكلية لكنه غير شرعي، أي ترفضه الجماعة وتستهجنه لأنها ترى فيه تعدياً على حقوقها وحرياتها، وترى أن سنده القانوني لا يقوم على رضاها لأنها هي مصدر القانون والحق.

ـ لذا تقوم بالاحتجاج أو التمرد والثورة ومن ثم قد تلجأ للعنف المضاد الذي تعتبره «شرعياً». هنا يكمن جذر العنف السلطوي «التخويني»، حيث تقوم الأنظمة الاستبدادية بتخوين المعارضة

---

(٧) إبراهيم، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، ص ٥٠.

وقمعها باعتبارها خارجة على الشرعية، لكنها حين تفعل ذلك تفقد مشروعيتها المستمدة من رضا الجماعة ـ الشعب، مؤسسة بذلك بذور العنف المضاد والذي تقوم تلك الأنظمة بتوصيفه باعتباره عنفاً غير شرعي أو فوضى مسلحة، أو خيانة، أو محاولة انقلاب، أو عنفاً «تكفيرياً»، لكنه يتخذ عند الجماعة طابع «الثورة» والدفاع عن النفس والحقوق باعتباره فعلاً يستهدف «التغيير»، حيث يتبادل الكل تهم التكفير والتخوين، ويجري تنميط «الآخر» بصفته «عدواً»، وفي ذروة الصراع بينهما تتم شيطنة الآخر بوصفه تمثيلاً للشر المطلق.

لدينا هنا معضلتان: تتمثل الأولى بأن النظام الدولي بكل مؤسساته، يقترن ويتعامل مع الدول وليس مع الشعوب، إلا في حالات استثنائية يقدرها على ضوء مصلحته، وهي مصلحة لا تضبطها معايير واضحة في القانون الدولي، وهذا ما أدى إلى الازدواجية في الموقف من قضايا التحرر الوطني وتقرير المصير وحقوق الإنسان؛ ازدواجية أدت إلى إفلاس سياسي وأخلاقي لكل المؤسسات الدولية، تجسد في خضوعها لسياسات الدول الكبرى وهيمنة الولايات المتحدة الأمريكية، حصدنا آثارها المدمرة في فلسطين واجتياح العراق، وفي أكثر من مكان في هذا العالم، حيث لم يتم التمييز بين حق المقاومة المشروعة للاحتلال والإرهاب؛ ازدواجية حصدنا آثارها في تحالف هذه الدول مع الأنظمة الاستبدادية ودعمها لها في قمعها لشعوبها رغم كل الشعارات البرّاقة عن حقوق الإنسان والحرية والمساواة التي يتغنى بها الغرب.

وتتمثل المعضلة الثانية بأن كل النظم الاستبدادية والقوى والتيارات التي تمارس العنف، تتجه عادة إلى تغليفه وتبريره باعتبارات أيديولوجية وأخلاقية، فالنظام السياسي يبرر ممارسته للعنف ضد المواطنين أو ضد فئات معينة استناداً إلى دعاوى المحافظة على الأمن والنظام والقانون والمصلحة العامة، وحمايتها من عناصر ترمى عادة بأنها عميلة وخائنة، تعمل كأدوات لقوة أجنبية، وكذلك فالكثير من النظم التسلطية تمارس العنف تحت شعارات براقة مثل محاربة الإرهاب والحفاظ على الوحدة الوطنية. أما القوى غير الرسمية فتبرر العنف بمنطق الدفاع عن النفس وبحماية الحقوق والحريات والأقليات وعدم وجود قنوات لتوصيل المطالب أو عدم فاعليتها إن وجدت.

والعنف يكون في أقوى صوره وأكثرها توحشاً حين يصدر عن قوى تغلّف ممارستها بدعاوى أيديولوجية أو دينية. يعكس العنف في هذه الحالة طبيعة الأيديولوجية الشمولية، سواء تمثلت بسلطة أم تنظيمات، لأنه ينطلق من «وهم» امتلاك الحقيقة المطلقة، والتي تقود إلى التعصب الدوغمائي (Dogmatism) المغلق، بحيث يصبح من الصعب على حامليها أن يتفاعلوا مع أفكار غيرهم، أو أن يتجاوزوا أفكارهم، لأنهم يعتبرونها مقدسة، وخالدة، قطعية، نهائية، لا تقبل المراجعة والمناقشة. هكذا تنشأ حالة التمركز على الذات، والتغذية على مرجعية ثقافية أحادية، تتحول إلى منهجية في التفكير والشعور والسلوك.

تحيلنا هذه المقاربة على تحليل مسارات إعادة إنتاج القيم التي تغذي منظومة العنف والتوحش بمختلف أشكالها في ما يمكن وصفه بثقافة تبرير العنف وتسويغه وإعادة إنتاجه، ليس فقط على

المستوى الدولي المعولم، بل على المستوى المحلي والوطني، حيث يتمثل باندلاع عنف مركب وبنيوي يطاول مختلف الأشكال السياسية والمجتمعية والسيميولوجية الرمزية والثقافية، من أبسط مظاهره إلى أشدها، بعد أن كانت أشكاله محصورة في مواجهة قوى الاحتلال الأجنبي لبلادنا وفي أجهزة الدولة العربية التسلطية لأكثر من نصف قرن، حيث احتكر النظام التسلطي العربي كل أنواعه وفنونه وأبدع فيها إبداعاً قلَّ نظيره، في حين يبدو اليوم، وكأنه تفلت وتمدد خارج أي انتظام أو ضبط، ليصل إلى حدود الجرائم الوحشية والإبادة والتهجير والقتل الهوياتي.

بناء على ذلك فإن مسألة توصيف «العنف» بـ «التكفيري» أو «الإسلامي» أو غير ذلك من مسميات وتوصيفات معيارية، لا يحيل على الجذر الموضوعي للمسألة، بل ربما يخفي أسبابه السياسية والاجتماعية، ويحيله مباشرة على القالب الديني وربما المذهبي. وليست الحقيقة سوسيولوجياً على هذه الصورة، ذلك أن جذر التكفير أو الإقصاء أو التطرف أو التخوين، موجود في كل الأيديولوجيات والعقائد الدينية منها والوضعية. ولا ينفع هنا تمييع هذه الحقيقة التاريخية؛ فالمعضلة الحقيقية تتمثل بإخفاء هوية هذا العنف المتضخم في وظائفه وقيمه وأهدافه والتي هي سياسية بامتياز، ويجري فيها استخدام كل أدوات الصراع وعدَّته المادية والمعرفية والرمزية.

ثالثاً: دينامية الجماعة و«الآخر»
صناعة العدو والاستثمار في الكراهية

هل يمكن للإنسان أن يعيش بدون «آخر»؟ وهل كل آخر هو مشروع «عدو» ومجال تهديد؟ وهل فعلاً ثمة حاجة لـ «عدو» في الاجتماع الإنساني؟ ومتى يصبح وجوده ضرورة؟

في الواقع أنه منذ أن أصبح للإنسان تاريخ، ومشكلة الجماعات الأخرى كانت موضوعاً يستقطب اهتمامه، فالإنسان متماهياً في جماعة، يقوم بتصنيف سلوك «الآخر» ويعمم عليه أحكاماً ومواصفات تختزل هذا «الآخر» وتنمّطه في ما يشبه القوالب الجاهزة، عملية التنميط والإسقاط هذه، كنوع من النشاط التصنيفي يمارسها مختلف الناس بدرجة أو بأخرى، وهم عندما يمارسون ذلك لا يختصون في الحقيقة جماعة دون أخرى، بل هذا نشاط يشمل مختلف الجماعات والأفراد أيضاً.

يصبح هذا النوع من النشاط أكثر دينامية، عندما يقع التنافس ويدبّ الصراع؛ حينها يتحوّل «الآخر» إلى عدو وتتم أبلسته، وتلصق به كل أنواع السلوك الشرير وصوره، مقابل الخير الذي تحمله «الأنا». يمكن أن يكون هذا النوع من النشاط فطرياً وذهنياً ويمارس كآلية دفاع ذاتية، لكنه يصبح مدمراً وقاتلاً حين يتم تنظيمه ومأسسته وتأطيره في استراتيجيات ثابتة للجماعة.

لقد كوّن البشر أحكاماً وانطباعات عن الجماعات والثقافات الأخرى وقاموا بتنميطها ونمذجتها قبل أن يبدأ العلماء بهذا النوع من النشاط بشكل منهجي في ما عرف بعد ذلك بدراسات «الشخصية

القومية» والإتنوسيكولوجيا والأنتربولوجيا الثقافية وغيرها. في هذا السياق يمكن أن نفهم المعنى السوسيولوجي للتطرف والتعصب في سياقه ووظيفته داخل بنية الاجتماع الإنساني وآليات اشتغاله في دينامية الجماعة.

في هذا السياق تتكون صورة «الآخر» على أرضية «المغايرة» وعلى ضفاف الاختلاف والتمايز، ويتحول هذا الآخر إلى «عدو» على وقع التنافس واشتداد النزاع. تنبه كارل شميت (١٨٨٨ ـ ١٩٨٥) أحد أهم فلاسفة السياسة في القرن العشرين وصاحب «نظرية العدو» في السياسة، في أطروحته المثيرة للجدل (اصطلاح سياسي) إلى هذه المسألة. ففي تعريفه السياسة كان يرى بأنها فن التمييز بين العدو والصديق. ما يعني أن وجود العدو ضروري، مثلما هو ضروري وجود الصديق، وبينهما تكون السياسة التي هي على وجه التحديد، فن إنشاء جدران الفصل بين عالم الأصدقاء وعالم الأعداء. فالعدو حسب شميت ليس المنافس أو الخصم، بل هو يستمد معناه من علاقته الدائمة مع الإمكانية الحقيقية لـ «المجابهة القاتلة» والتي لا يمكن تجنبها. تنجم العداوة عنده من «المغايرة» بشكل أساسي بين الجماعات وفي سياق صراع أو تهديد أو خطر، وتنجم أيضاً عن القرار السياسي الذي يحدد العدو ويقوم بتعيينه. فالحرب باعتبارها فعلاً سياسياً تفترض تحديد العدو؛ أي الآخر، الغريب المختلف على صعيد «المصالح» أو «القيم»، وهو ليس العدو الخاص بل العام. لأنه عدو الجماعة، سواء أكانت عقيدة أم طبقة أم دولة، فالعدو يجسد جماعة ينتمي إليها.

التمايز بين الصديق والعدو ليس من طبيعة التمايزات الجوهرية التي تنتمي إلى مستوى أخلاقي مثل (الخير والشر)، أو إلى مستوى جمالي (الجمال والقبح)، أو اقتصادي (المصالح والمنافع). يطرح شميت مقاربة تعتبر التعارض بين الصديق والعدو تعارضاً مستقلاً، حيث يكتسب معناه من تعبيره عن أقصى درجات الاتفاق أو الشقاق والتشارك أو الانفصال. ويمكن لهذا التعارض أن يكون على صعيد النظرية والممارسة أيضاً دون أن يتطلب وجود الثنائيات السابق ذكرها.

يعني ذلك أن العدو قد لا يكون بالضرورة، حسب شميت، شريراً على مستوى الحياة الأخلاقية ولا بشعاً على المستوى الجمالي، وقد لا يلعب بالضرورة دور المنافس أو الغريم على المستوى الاقتصادي، بل قد يبدو نافعاً وضرورياً عقد صفقات تجارية معه. الأمر الوحيد الذي يميز هذا العدو ويحدد معيار عداوته هو «المغايرة»، وأنه الأجنبي، ويكفي لتحديد طبيعته أن يكون في وجوده نفسه ذلك «الآخر» الغريب الذي تفرض غيريته نفسها، بحيث تكون الصراعات والمجابهات معه ممكنة دائماً، ولا يمكن حلها.

إذاً للعدو وظيفة، ولا يمكن فصله عن الحياة نفسها؛ إنه «الآخر» والتهديد المستمر والخطر «المتخيل» أو الحقيقي في العقل الجماعي، لكنه في نفس الوقت عدو «مفيد»، إذ يمكنه أن يرسخ أواصر التضامن والوحدة في الجماعة. الكراهية ملازمة للعداوة، وهما أساس التعصب والتطرف، ويرتبطان إلى حد الاقتران، والعلاقة بين أطراف المثلث (التطرف والكراهية والعداوة) من صنف العلاقات ذات الطبيعة التي تتغذى من بعضها.

كان هوبز وماكيافلي وغيرهما أيضاً من المنظّرين والفلاسفة السياسيين المتشائمين في نظرتهم للإنسان، إلا أنه مع شميت أمكن الافتراض أن السياسة الحقيقية لا توجد إلا انطلاقاً من تمثل للإنسان ككائن خطير وأشكالي، حيث لا يمكن له أن يعيش في حالة من الحياد، لأن الحياة الإنسانية كلها صراع وكل إنسان على حدة مصارع. وهذا هو جوهر نقده أطروحة الليبرالية التي تقول إن المجتمع ينزع إلى إيجاد نظامه في ذاته من خلال أطروحة السوق، أما السياسة (الدولة) فليست سوى أداة للتنظيم الاجتماعي، ما يعني اختزال العدو في صورة المنافس الاقتصادي. وبما أنه لا وجود لأعداء دائمين في المجال الاقتصادي بل هناك فقط منافسون، يعتبر شميت الليبرالية سياسة مضادة للسياسة، ويتمثل ذلك بنفيها التمييز المعياري أو الجوهري بين الصديق والعدو، فيما يعتبرها آخرون سياسة بلا مبادئ أو قيم جوهرية.

يبدو وجود العدو الحقيقي أو المتخيَّل مفيداً وضرورياً في بعض صوره لجهة تأكيد هوية الجماعة وتوحيدها، وتشغيل قطاعها العسكري. لهذا السبب يعزو عالم الاجتماع الفرنسي بيار كونيسا في كتابه اللافت[8] سبب قيام الدول وأجهزة المخابرات ومراكز البحث والتخطيط، بل وحتى الجماعات الإثنية والأقليات وكل صنّاع الرأي، بالاشتغال الواعي على صنع «العدو» في كثير من الأحيان. يبين الباحث كيف أن هذا «العدو» في الغالب يتم خلقه بقرار سياسي حيث يقوم الإعلام والمثقفون بالدور البارز في تحديده. وشهيرة كلمات أحد مستشاري غورباتشوف لمفاوضيه الأمريكيين عام ١٩٨٧: سنهدي إليكم أسوأ أنواع الخدمات، سنحرمكم من عدو! فقد كان الاتحاد السوفياتي يملك كل مواصفات العدو الجيد، فهو صلب ومتماسك، ويمثل صورة «إمبراطورية الشر» في منظومة الإعلام الغربي، وقد أدى انهياره إلى خلخلة هذه المنظومة التي كانت تعمل على تماسك دول الغرب، إلا أن سرعة الاستبدال لـ «العدو» تمت تحت عنوان جديد جرى تظهيره وهو «مكافحة الإرهاب»، حيث حلت القاعدة والإسلاموفوبيا مكان العدو القديم.

«صورة العدو» المصنّعة أو المفبركة في بعض الحالات، وبخاصة في المجتمعات المأزومة مفيدة، ولها وظائف يمكنها أن تكون مساعدة في تأجيل الأزمات أو تحويلها أو إزاحتها أو حتى تسويتها، كما يمكنها أن تكون استراتيجية وجودية لدى الجماعات الأقلوية تحافظ من خلالها على شرعيتها ولحمتها وهويتها. كذلك فإن «صورة العدو» مفيدة في تنظيم الخصومة وإضفاء الشرعية عليها، ويظهر ذلك في أكثر التركيبات الاجتماعية طبيعية وبساطة، أي القبيلة، حيث يتألف الآخر من مكونات عصبية وقبلية متميزة بحركيتها الشديدة، ومع ذلك يحكمها منطق «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب». ثمة تراتبية واضحة وحركية في العداوة، لكن الغريب «المغاير» هو القاسم المشترك «العدو» الثابت.

---

(٨) بيار كونيسا، صناعة العدو أو كيف تقتل بضمير مرتاح؟ ترجمة نبيل عجان، سلسلة ترجمان (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥).

يمثل «العدو» نموذجاً خاصاً لـ «الآخر» فكل عدو هو آخر، وكل آخر هو «عدو» محتمل، يرتبط ذلك بالسياق الذي يجعل من مصدر ما أو من مكوِّن اجتماعي محدد «خطراً» أو «تهديداً» أو «حاجة وظيفية » ليكون عدواً. إنه في هذه الحال يمثل خطوة أبعد في تعريف الهوية. فـ «صورة العدو» التي تتم صناعتها تحدد ملامح الخصم وماهيته وطبيعته وسبب كونه عدواً، في حين تحقق «صورة الآخر» الحاجة إلى تعريف الهوية والكشف عن خصوصياتها وتميُّزها. ما يمكن أن يجمع الصورتين هو سلبيتهما وتطرفهما إزاء سلوك الجماعات الخارجية.

هذه الوظيفة للآخر تظهر لدى طرفي العلاقة رغم عدم التكافؤ أحياناً بين الغالب والمغلوب، لكن الفارق أنها تتحول إلى «أزمة» لدى المغلوب تدوم بدوام غلبة الغالب. لذلك يستخدم مصطلح الآخر لتعريف الهوية وبنائها، بينما يستخدم مصطلح العدو للتمييز بين الـ «نحن» (الخير) والـ «هم» (الشر) وهو ما يؤدي إلى نزع الطابع الإنساني عن الآخر العدو وبالتالي سيادة النمط العدواني معه.

غالباً ما يكون لتحقير خصوصيات «الآخر» المعروف بالمختلف وظيفة أداتية، وبخاصة في المجتمعات اللاتجانسية، إذ لا يكتفى بإفراغ الآخرين من غناهم وفردانيتهم، بل يتم بناء صورة نموذجية لآخر «وهمي» ومزيف وتعميمها على جميع الآخرين الذين يمنحون في الغالب سمات قابلة للتوظيف في عملية تصعيد هوية الجماعة وإبراز إيجابيتها مقارنة بتلك الصورة الدونية الشريرة للآخر. في هذه العملية تتجاوز المسألة الأساليب العادية للتقدير المبالغ فيه لجماعة الانتماء من حيث:

- إنها تحول المكبوتات والتوترات والعناصر السلبية الأخرى باتجاه الجماعة الخارجية، إلى درجة يصبح معها، الاندماج أو المشاركة أو العيش بجوارها مهدداً وخطراً.

- إنها تحول نحو الجماعة الخارجية كل ما هو «أدنى» وبما يسمح بأقصى حالة من تمثل «الأنا المثالية» في مواجهة صورة الآخر المُحقَرة.

- إنها تحول التماثل مع جماعة الانتماء إلى شعور بالأمان المزيف من خلال توسيع «الأنا» وتضخيم غرابة وبشاعة الـ «هم» وجعلها جامدة، ما يتيح تماثلاً كبيراً مع الـ «نحن» يصل إلى درجة الانصهار والانقياد القطيعي أحياناً، وهو أمر مختلف تماماً عن التماثل الطبيعي.

في المجتمعات المتنوعة واللاتجانسية سرعان ما تبرز أواليات التصنيف والتمييز، لأسباب عديدة، وهي بحدها الأدنى تقوم بفرز السكان إلى مجموعات داخلية (In group) ومجموعات خارجية (Out group) على قاعدة اختلافات حقيقية أو وهمية. ويمكن للتناقضات أن تكون ظرفية، لكنها قد تتحول إلى تناقضات جوهرية يتم على أساسها تقطيع مجموع السكان وترسيم الحدود فيما بينهم على أساس مفهوم «الغريب» أولاً ثم «العدو» الذي يصبح هدفاً تتركز عليه آليات الكراهية والتمييز وترسم في المجتمع حدوداً جديدة للتماثل والتناقض والانتماء[٩].

(٩) Geneviève Vinsonneau, *L'identité culturelle*, collection U. Série Psychologie (Paris: Armand Colin, 2002), pp. 195-196.

وبما أن الوظيفة الأداتية للآخر المُحقَّر تستخدم لتعزيز الهوية وتأكيد محاسنها، فإن الفاعلين الاجتماعيين يستعملون كل الذرائع الممكنة لتغذية وقائع وهمية أو ملموسة لتتشكل على أساسها الاتهامات والتوترات المتبادلة، ولتصبح بحد ذاتها المادة الصلبة الكامنة لتغذية الكراهية والخصومات والنزاعات بين الجماعات.

وفي زمن انفجار الهويات تثبت نظرية الحاجة إلى الأعداء جدارتها التفسيرية، حتى بدت استراتيجية يتم تصنيعها وفبركتها في بعض الحالات. ذلك أن اللاعبين في ملعب «الهويات» الطائفية والإثنية والمذهبية، تماماً مثلهم مثل القوى الكبرى المهيمنة، يدركون أن عالماً من الأصدقاء هو عالم موت «الهويات» وموت السياسة، إذ لطالما كان الصراع هو الفعل المنتج للسياسة، والضامن لبقاء «الهوية» متماسكة. يجري ذلك في أكثر من اتجاه، عبر إعادة تسييس الجماعات، وشحنها وتحريضها وتعبئتها بأوهام وأهداف تقصي الآخر وتلغي وجوده وتعمل على تعيين «أعداء» أشرار واقعيين أو افتراضيين وهميين، يساعدهم في ذلك تطور مذهل في وسائل الإعلام والاتصال، وتقنيات التضليل الإعلامي واستراتيجيات غسل العقول.

في هذا السياق ينشأ التعصب، ويجد التطرف البيئة الحاضنة، وهو ظاهرة لا ينفرد بها شعب دون سواه، ولا طائفة من البشر دون غيرها، ولا أتباع دين أو معتقد سياسي محدد دون غيره. فقد وجد التعصب والتطرف كظاهرة في الواقع عند كل الشعوب ومورس بأشكال مختلفة من قبل أفراد وجماعات على اختلاف أجناسها.

رابعاً: العقلية الدوغمائية... وهم امتلاك الحقيقة المطلقة

لا شك في أن «التطرف» الذي يستخدم كمصطلح اليوم من أكثر المصطلحات شيوعاً وتداولاً واتصالاً بالتعصب، مع ذلك لا تزال هناك حاجة لتعريف ما تعنيه هذه الكلمة لسببين: **الأول**، أن المعاجم العربية لم تضع تعريفاً كافياً له، إذ لم يرد له ذكر في **القاموس المحيط** أو **الصحاح**، وما جاء في **لسان العرب** لم يزد على القول «رجل طرف ومتطرف لا يثبت على أمر» وفي **المعجم الوسيط**: «تطرف في كذا تجاوز حد الاعتدال ولم يتوسط». **والثاني** يتمثل بأن التعريف حاجة يوجبها المنهج لكي يكون هناك مرجع محدد الدلالة.

والواقع أن التطرف والتعصب مصطلحات ذات مدلولات واحدة أو متقاربة عند كثير من الناس، لكن الأقرب إلى الدقة هو أن التعصب والتطرف فرعان لشجرة واحدة يتغذيان من التربة نفسها وبينهما علاقة جدلية قوية.

يستخدم مصطلح **التطرف** (Extremism) كتوصيف من الآخرين يطلق على مجموعات أو أفراد بعينهم، وهو توصيف لا يلقى القبول بطبيعة الحال من الجهات المعنية به، إذ لا أحد يقبل بمثل هذا التوصيف المعياري لنفسه، عدا عن أن المتطرفين يقدمون أنفسهم كأصحاب حقيقة ومبشرين بأفكار يعتبرونها عين الصواب. لذلك كثيراً ما يستخدم هذا المصطلح لوصف الجماعات الراديكالية

(Radicalism) التي تذهب في رؤيتها إلى جذر المشكلة وترفض الحلول الوسط والمساومات، مفضلة الحلول الجذرية والثورية حتى ولو استدعى ذلك استخدام العنف أو الدعوة إليه لفرض تصوراتهم وقناعاتهم الأيديولوجية على الآخرين؛ فالمتطرفون أفراد قد يقدمون على التضحية بأثمن ما عندهم (حريتهم، وظائفهم، مالهم..)، ولا سيَّما حياتهم وفي كثير من الأحيان حياة الآخرين أيضاً من أجل ما يعتقدونه صواباً.

أما **التعصب** في اللغة العربية فمن العصبية، ومعناها أن يدعو الرجل لنصرة عصبته والتألب معهم على من يناوئهم ظالمين كانوا أم مظلومين[١٠]. وهو يشير إلى معنى أكبر مما تشير إليه اللغات الأجنبية؛ فمفهوم التعصب مشتق في أصله الأوروبي من الاسم اللاتيني «الحكم المسبق» بمعنى التحيُّز (Praejudicium)، ويعني بالإنكليزية Prejudice، وبالفرنسية Prejuge. لكنه اتخذ أيضاً تعبيرات أخرى مثل Fanaticism وهو يعني التعصب، سواء أكان تعصباً دينياً أم عرقياً أم فكرياً. وحسب قاموس لاروس الفرنسي، هو تبنّي رأي أو موقف بحماسة «عمياء ومشاعر جارفة»، من دون اعتبار للدلائل الفعلية أو دون أخذ الوقت الكافي والعناية اللازمة للحكم على الموقف بإنصاف، وقد يعرّف بأنه الحكم السلبي تجاه أفراد ينتمون إلى مجموعة اجتماعية معينة، حيث ينحو الأفراد المتعصبون إلى التحريف والتشويه وإساءة التفسير بل وتجاهل الوقائع التي تتعارض مع آرائهم المحددة سلفاً، فقد يعتقد الشخص المتعصّب مثلاً أن جميع الأفراد المنتمين إلى أصل قومي أو دين أو مذهب أو عرق أو جنس أو منطقة في بلد ما، كسالى أو أغبياء أو عنيفون أو جشعون أو جبناء، وتبيّن الدراسات حول التعصّب أن الأشخاص الذين لديهم أحكام مسبقة تجاه جماعة ما، سرعان ما يصدرون مثل هذه الأحكام تجاه أي جماعة أخرى، ويعبِّرون عن هذه العداوة ضد مختلف الفئات التي يتباينون عنها.

يكشف التطرف عن «وهم» امتلاك الحقيقة المطلقة، ويقود إلى **التعصب الدوغمائي** (Dogmatism) المغلق، بحيث يصبح من الصعب على صاحبه أن يتفاعل مع أفكار غيره، أو أن يتجاوز أفكاره لأنه يعتبرها قطعية، نهائية، لا تقبل المراجعة والمناقشة. هكذا تنشأ حالة التمركز على الذات، والتغذية على مرجعية ثقافية أُحادية، تتحول إلى منهجية في التفكير والشعور والسلوك.

ليست الدوغمائية تياراً فلسفياً أو فكرياً، لكنها سمة وطريقة منهجية محكمة لنوع من التفكير الشمولي المؤدلج الذي لا يسمح بالتفكير الحر، ويمكن أن يقع في شباكه أي تيار فكري أو سياسي، أو حتى جماعة تزعم امتلاك الحقيقة المطلقة، تقدمها بصورة وثوقية، قطعية، توكيدية، لا تقبل النقاش، ولا تقر بأنها قد تحمل شيئاً من النقص، فتعتبر نفسها منزَّهة ومقدسة على الرغم من أن بعض ما تقدمه أو تطرحه ليس إلا فرضيات أو آراء تحتاج لبراهين علمية وعقلانية قاطعة، فهي مع ذلك لا تتسامح مع معتقدات الآخرين المخالفين.

---

(١٠) جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١).

يقود التعصب الدوغمائي إلى خضوع الفرد لسلطة الجماعة التي ينتمي إليها وإلى استلاب وعيه الفردي، ويعمل على توليد ميل خفيّ إلى إقصاء الآخر ورؤية العالم في إطار جامد وتسلطي ويمهد للقبول باستخدام العنف في التعامل معه.

فالتعصب الدوغمائي حالة خاصة من التصلب الفكري أو الجمود العقائدي، لذلك فإن الأدلجة التي يتضمنها يمكن أن تشحن بعناصر أخرى من الموروث الثقافي والديني والتاريخي، لكن الأساس في بناء هرم التعصب الدوغمائي يرتكز على عدة عمليات ذهنية ونفسية مترابطة تتم ممارستها بشكل منتظم ومتدرج وأحياناً لاواعٍ ومنها:

١ ـ التمركز على مرجعية أحادية مغلقة

تتمثل بمنظومة قيم وأفكار مقفلة تتميز بقوتها الرمزية (الدينية والتاريخية والثقافية) مع رفض شديد لأي إضافة أو تجديد في هذه الأفكار باعتبارها مكتملة وتتضمن بذاتها ما يكفي من أجوبة.

٢ ـ وهم امتلاك الحقيقة

حيث الشعور بالاكتفاء واليقينية، والقناعة الكاملة التي تصل إلى حد المكابرة رغم ضعف الأدلة والبراهين العلمية والعقلية، في بعض الأحيان. فالضعف والنقص في البراهين والأدلة يُحالان في الغالب على تقصير الفرد في المعرفة وليس على قصور في المعتقدات ذاتها.

٣ ـ الانتقائية والتأويل

هي عملية متلازمة تعمل وفق آلية التحيز المعرفي المعروفة في علم النفس الاجتماعي، ومهمتها تنظيف العقل المتطرف من أي تناقض، وهي تتم بهدف تأمين الاتساق والانسجام المنطقي الشكلي للحفاظ على الشرعية والقدرة على الإقناع والجذب، وتتم عبر تجميع وقائع وأحداث ومعلومات تخدم هذه المعتقدات وتأويلها لتأكيد صدقيتها وتجاهل كل ما يتعارض معها.

٤ ـ غلبة التبرير على التفسير

هو موقف دفاعي بالأساس لكنه يتحول إلى منهجية تفصح عن رفض التفاعل مع أفكار الآخرين ومراجعة الذات حتى ولو تبين بالدليل ضرورة ذلك.

٥ ـ ثقافة التسلط ونفي الآخر

حيث تتجلى الرغبة في التحكم التام في الآخرين وفرض الأفكار والسلوكيات التي يعتنقها عليهم.

٦ ـ **الحكم المسبق** (Pre-judging)

دون التحقق في أسباب هذا الحكم ومبرراته ودواعيه.

٧ ـ **التعميم** (Generalization)

الذي يشمل الجماعات الأخرى منطلقاً في الغالب من سوء الحكم.

٨ ـ **الإسقاط** (Projection)

من خلاله يعزو الفرد دوافعه وأفكاره المشحونة بالخوف إلى الغير تهرباً من الاعتراف بها أو خفضاً لما يشعر به من الإدانة الذاتية. ويعد الإسقاط من أساليب التبرير والدفاع عن الذات[١١].

٩ ـ **التنميط** (Stereotype)

هو عملية من خلالها يتم تصنيف للآخرين وتعتمد على جزء من الحقيقة لإبراز التشابه أو التطابق بين الفئات أو الجماعات الاجتماعية استناداً إلى سمات أو مواصفات محددة.

أغلب التعريفات التي تناولت التعصب الدوغمائي تركز على عاملين في غاية الأهمية:
العامل الأول، أنها اعتبرته تضخيماً لـ «**الأنا**» في أقصى تجلياتها على المستوى الفردي أو لـ «**النحن**» الهوياتية الخاصة بجماعة معينة، وإطلاق العنان لأوهامها بعيداً من المنطق والمعقول. **العامل الثاني**، أنها اعتبرته سلوكاً يتجلى في صورته التطبيقية «تطرفاً» في العلاقات بين الجماعات يمهد لخلق ذهنية أكثر ميلاً إلى التفكير والإدراك والإحساس والتصرف بطرق غير موضوعية (محابية ـ منحازة ـ عدوانية..) نحو الآخر (جماعة معينة أو نحو أعضائها) ويهدف إلى إقصائهم ونبذهم.

إذاً هو حُكم، أو رأي مسبق دون تقديم تبرير مناسب، إنه الحكم المعمم المسبق تجاه أفراد أو تجاه جنس (Race)، أو دين (Religion) أو تجاه أي دور اجتماعي آخر، ويقوم هذا الحكم على عدم الاهتمام بالحقائق التي تتعارض مع هذا الرأي، كما أنه في الغالب ما يكون حكماً سلبياً غير عادل، أو حكماً خاطئاً تجاه جماعة معينة، وهو يتخذ شكل **اتجاه** في الشخصية (Attitude) يبدأ بكونه **استعداداً** (Readiness) للاستجابة بالتأييد (المحاباة)، أو العدوان بطريقة متسقة تجاه أفراد أو جماعات أو أشياء أو أفكار، لذلك فإن **الاتجاه التعصبي** عادة:

أ ـ يشير إلى موضوع (معرفي).

ب ـ يشتمل على معتقدات منمطة وأحكام (Judgements) وتعبير عن مشاعر.

ج ـ يميل إلى أن يكون أكثر من شيء عابر أو وقتي.

د ـ يشتمل في الغالب على استعداد للتصرف بطريقة ما تجاه موضوع معين[١٢].

---

(١١) أحمد زكي بدوي، **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية** (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٧)، ص ٣٣١.

(١٢) أحمد زايد، **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات**، عالم المعرفة؛ العدد ٣٢٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦)، ص ٧٠.

خامساً: التنميط والتمييز كعمليات واعية ولا واعية

هل يُمكن أن يتأسس التعصب الهوياتي دون التمييز، أو أن يحدث التمييز دون التعصب؟ في الواقع كثرت المناقشات منذ عقود من الزمن حول علاقة السلوك بالاتجاه، ولا تزال هذه المناقشات مستمرة حتى الآن، والمتأمل في المكونات التقليدية للاتجاه والتعصب يرى أن «التمييز» (Discrimination) ترجمة صريحة للمكوِّن السلوكي. وإذا ما حاولنا تعريف التمييز، فلعلّنا نشير في هذا الصدد إلى المعنى الخاص لكلمة تمييز في مجال العلاقات بين الجماعات، والذي غالباً ما يهدف إلى إنكار الفرص الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أو أي فرص أخرى عن أفراد معيَّنين، أو جماعات من الناس على الرغم من أحقيتهم في المساواة في الحقوق بينهم وبين الآخرين وحصرها بجماعات محددة؛ فعلى سبيل المثال، قد يؤدي التمييز إلى حرمان أفراد معينين بعض الوظائف، أو الجوار، أو فرص التعليم، وقد يؤدي ببعض الأفراد في جماعات الأقلية إلى حصولهم على مرتبات وأرباح قليلة لا تتناسب مع ما يبذلونه من جهد. من أشهر أنواع التعصب المرفق بالتمييز في العالم العنصرية (Racism) وتعني أن يكون التمييز هنا موجهاً بشكل مباشر تجاه أعضاء جماعة عنصرية معينة، وهو ما ينطبق على الصهيونية كحركة عنصرية استيطانية لليهود في فلسطين تقوم على نبذ الآخر «العربي» وإقصائه.

يتضح مما سبق أن التمييز مفهوم قريب الشبه من مفهوم التعصب، ولكن على الرغم من هذا التشابه، فإنهما يختلفان؛ فالتعصب اتجاه سلبي، بينما التمييز سلوك سلبي، والسلوك الذي يؤدي إلى التمييز في الغالب قد ينشأ من الاتجاه التعصبي.

كذلك يعدّ التعصب والأفكار النمطية من المفاهيم الشديدة الترابط، فمعظم النظريات تفترض علاقة جدلية بينهما، والدليل القاطع على أن التعصب يرتبط بالأفكار النمطية، أن التعصب موجود بوجود الأفكار النمطية نفسها؛ فالتعصب مصاحب للأفكار النمطية. وما الأفكار النمطية إلا تطبيق أوتوماتيكي للتعصب تجاه أعضاء الجماعة التي تخصها هذه الأفكار النمطية؛ فهو نتيجة حتمية لعمليات التنميط (Stereotyping Processes). وعلى الرغم من هذا الاتفاق، تتصارع هذه النظريات فيما بينها حول تفسير الوجهة السببية لهذا الاتجاه. فقد يأتي اتجاه الشخص نحو جماعة خارجية نتيجة للأفكار النمطية الموروثة التي يعتنقها عن هذه الجماعة. أو ينمو التعصب نتيجة التغير في الاتجاه الذي قد يؤدي إلى التغير في معتقدات الفرد عن هذه الجماعة.

يشتمل هذا المنحى السابق، الذي يرى أن التعصب نتيجة حتمية لعمليات التنميط، على تطبيقات جادة، ويرجع ذلك إلى ما افترضه إيرليك (Ehrlick) (١٩٧٣)، من أن الاتجاهات العرقية (Ethnic Attitudes)، والأفكار النمطية هي جزء من الميراث الاجتماعي (Social Heritage) للمجتمع، ولا أحد يمكنه أن يهرب من تعلم هذه الاتجاهات والأفكار النمطية السائدة الخاصة بالجماعات العرقية الرئيسية. مع ذلك، فإن منحى حتمية التعصب هذا يتغاضى عن فرق مهم، هو الفرق بين المعرفة بالفكر النمطي الشائع في ثقافة ما، وبين الإقرار به أو قبوله، وهذا يعني أنه على

الرغم من أن الفرد لديه معرفة بالفكر النمطي، فقد لا تتطابق معتقداته الشخصية مع هذا الفكر النمطي السائد. فضلاً عن ذلك ليس هناك دليل كافٍ على أن معرفتنا بالفكر النمطي السائد في الجماعة تستدعي التعصب تجاه هذه الجماعة(١٣).

كيف ولماذا نفكر نمطياً؟ أوضح والتر ليبمان (Walter Lippman) ـ الذي يعتبر من أشهر صحافيي القرن العشرين ـ هذه النقطة معتبراً (من خلال خبرته الواسعة) أن العالم من حولنا كبير جداً ومعقد، وأن أحداثه العابرة تجعلنا عاجزين عن إدراكها، فنحن غير مهيئين للتعامل مع كل هذه الأحداث، ولذلك فإننا في حاجة إلى أن نعيد بناءها في نموذج بسيط قبل أن نتعامل معها؛ فالأفكار النمطية واحدة من الميكانيزمات المبسطة التي يستخدمها الأفراد للتعامل مع العالم الاجتماعي (هذا العالم المعقد) لتجعله سهلاً طيّعاً. وهذا ما أكده هوذرسل (Hothersall) (١٩٨٥) حين اعتبر أن الأفكار النمطية هي «تصور يتسم بالتصلب والتبسيط المفرط عن جماعة معينة يتحقق في ضوئه وصف الأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الجماعة وتصنيفهم بناء على مجموعة من الخصائص المميزة لها»، أو أنها تمثل تعميمات مفرطة عن خصائص مجموعة من الأشخاص الذين ينتمون إلى فئة اجتماعية معينة، وعن الطريقة التي يسلكون بمقتضاها، وقد تقوم هذه التعميمات المفرطة على أساس سلوك شخص معين، أو مجموعة قليلة من الأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الفئة(١٤).

كانت الأفكار النمطية بالنسبة إلى «ليبمان» تعني الصور الموجودة في أذهاننا، وأصبحت العلوم الاجتماعية اليوم تتناولها كمفاهيم أو فئات من خلالها نضع أفراداً في تصنيف معين، بحيث تصبح الفئة مصدراً للفكر النمطي. كأن يعتقد أفراد من ثقافة معينة أن هناك سمات أو أفكاراً تميز كل أفراد هذه الفئة أو الجماعة، مثلاً: (المسلمون متطرفون، الغرب كافر وملحد، اليابانيون يتميزون بقدرتهم على التصنيع، الألمان منظمون، السويسريون مسالمون...)

عموماً، إن الأفكار النمطية تعني المدركات والمعتقدات التي نتمسك بها عن الآخرين (أفراد أو جماعات)، أو تتكون من مجموعة من السمات أو الخصائص، التي تميز جماعات معينة، على سبيل المثال، نجد أن السمة أو الخاصية التي تغلب على الرجال هي «السيطرة» (سمة إيجابية) في مقابل «الخضوع» (سمة سلبية)، وهي الصفة الغالبة عند النساء.

وهكذا، يتضح أن العلاقة بين التعصب والأفكار النمطية علاقة جدلية بنيوية، وكلا الجانبين يغذي الآخر على نحو ما؛ فالتعصب يبرر الأفكار النمطية، وهي بدورها تؤدي إلى مزيد من التعصب.

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٤) معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية، عالم المعرفة؛ العدد ١٣٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩)، ص ٩٦.

سادساً: في صعود التعصب الهوياتي وتجلياته

لا شك في أن حلم اختفاء التطرف والتعصب وقيام مجتمعات المحبة والتسامح والعدل فيها الكثير من الطوباوية فضلاً عن أنها ليست مطروحة اليوم في العلوم الاجتماعية؛ فمثل هذه الرؤية تنبع من مقاربات قديمة وخاطئة تصنف المجتمعات بحسب تطور خطي مزعوم يؤدي إلى تصنيف المجتمعات إلى مجتمعات «بدائية» تتميز بنوع من الفكر «ما قبل المنطقي» وأخرى «حديثة» تتميز باختفاء تكوينات ومعتقدات غير حداثية محكوم عليها بالتلاشي. لقد كان الرأي السائد أن «الجهل» والتخلف آخذان في الاضمحلال بشكل متناظر مع تقدم «المعرفة» وانتشارها، وأن التقدم العلمي والمعرفي هو الطريق السريع إلى العقلانية المؤدية إلى الواقعية والتفكير الموضوعي وإلى اختفاء الأوهام والأفكار المجنونة والطوباوية.

لكن الوقائع والتطورات بيَّنت أن فكر العصر لم يعد فكراً خطياً (Non-Linear Thinking) يتطور صوب غايات محددة في تتابع حتمي تفضي فيه واقعة ما إلى أخرى. ثبت أن هذه النزعة تتناقض مع الواقع؛ فمعظم ظواهر هذا الواقع غير خطية في تطورها، حيث النقلات الفجائية والتغيرات العشوائية ومسارات التفكير المتوازية والمتداخلة، فقد أصبحت تكنولوجيا المعلومات قادرة على تخليص الفكر الإنساني من ميكانيكية التفكير الخطي وأصبح بالإمكان لهوامش مغرقة في تقليديتها أن تعيش في قلب مجتمعات حداثية، كما أن العكس صحيح أيضاً. وليس من الممكن فهم صعود التطرف في عالم اليوم دون دراسة معمقة لأثر العولمة والتداخل المتشابك الذي أحدثته على أكثر من مستوى سياسي واجتماعي ومعرفي واقتصادي[١٥].

لقد أدى هذا التشابك إلى خلخلة كثير من النظريات السائدة حول تفسير التعصب والتطرف والتي كانت لا تتأخر في نسبته كظاهرة اجتماعية تارة إلى خصائص سلوكية فردية أو إلى الحرمان الاجتماعي والعاطفي والفكري الذي يُغرق ملايين البشر، معتبراً أن هؤلاء الغارقين في التعصب والتطرف إما متخلفون وإما مجانين، وإما بأحسن الأحوال أشخاص «غير عقلانيين» وقعوا في هذا المأزق بسبب تدني مستواهم التعليمي وانسداد آفاقهم الاقتصادية، في حين أن أضعافاً مضاعفة من الناس غير المتطرفين تشاركهم الخصائص نفسها؟ لذلك يبقى التساؤل:

ما الذي يدفع جماعات أو أفراداً إلى أن يصبحوا متعصبين ويعاملوا الآخرين على أساس سلوك تمييزي عنصري؟ كيف يصبح المرء ومن ثم الجماعة متطرفة ومستعدة للتضحية بأغلى ما تملك في سبيل ما تعتقد؟ ما الذي يدفع الأفراد إلى الإيمان بمعتقد والانخراط بجماعة بلا قيد ولا شرط والانقياد لها بما يمكن أن يؤدي إلى التضحية بالنفس والآخرين؟ ثم ما الذي يجعل جماعة (إثنية

(١٥) عبد الغني عماد، **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨)، ص ٣٠١.

أو طائفية...) تتمسك بأفكار تبدو غير عقلانية، وتمارس سلوكاً يتسم بالتعصب تجاه الآخر ويتجه صعوداً نحو إقصائه حتى ولو أدى ذلك إلى تخريب حياتها ومجتمعها؟

هناك كثير من الأسئلة المتصلة يمكن طرحها في هذا المجال، حيث يرى عالم الاجتماع الفرنسي جيرالد برونر أن المعتقدات المتطرفة تجد طريقها دائماً نتيجة قناعات جازمة في صحة فكرة يعتقدها شخص أو جماعة، فيؤمنون بأحقيتها وجدارتها. إن تشكل القناعات وترسخها وجمودها يبقى الجسر الذي لا مفر من عبوره « لكن مهما كان التقدّم المحرز في المعرفة الإنسانية، فإن الفرد يظلّ ما كان عليه دائماً؛ أي فرداً محدود القدرات على المعرفة بحدود لا يمكنه تجاوزها، ولا إمكانيّة لقيام أيّة علاقة للإنسان مع العالم إلّا بطريقتين: المعرفة أو الاعتقاد»[١٦].

يضيف برونر في مقاربته السوسيومعرفية، أنّ أذهاننا محدودة، وهذا هو السبب في أنّنا لن نكون أبداً كائنات محض عاقلة. وبعبارة أخرى، فإن الحدّ المفروض على تفكيرنا يمنعنا من أن نكون كلّيي العلم. وهذا الحدّ المفروض هو من طبيعة ثلاثيّة مزدوجة: أوّلاً، عقولنا محدودة الأبعاد، لأنّ وعينا منحصر في مساحة محدودة وحاضر أبدي، وهو ما يمنعنا في كثير من الأحيان من الوصول إلى المعلومة الضروريّة لإصدار حكم متوازن. وثانياً، فهو محدود أيضاً ثقافيّاً، لأنّه يفسّر المعلومات على أساس تمثّلات سابقة. وأخيراً، فهو محدود معرفيّاً لأنّ قدرتنا على معالجة المعلومات ليست لانهائيّة، ولأنّ تعقّد بعض المسائل يتجاوز إمكانات الحسّ السليم لدينا.

ولأنّ هذه السمات الثلاث هي خصائص إناسيّة للفكر، فإن «**مجتمعاتنا ستظلّ مجتمعات اعتقاد، بغضّ النظر عن حالة تطوّر المعرفة الإنسانيّة**»[١٧]. ولهذا السبب أيضاً، فإن المعتقدات التي نسمّيها «متطرّفة» لن تختفي من أفق عالمنا المعاصر. فالأفراد «المتطرّفون» والجماعات «المتطرّفة» التي يشكّلونها، ليسوا وحوشاً غير عقلانيّة، بقدر ما هم منطقيّون للغاية، ما داموا ـ مثل جميع البشر ـ محكومين بحدود المعرفة واتّساع المراد إدراكه. وتتولد القناعات عن ثلاثة طرائق:

• الانتماء بالوراثة، وهو ما يسهّل الانحباس داخل سجن معرفي أقلّوي، ذلك أنّ الانتماء يكون أسهل حين يكون المحيط الاجتماعي مشجّعاً عليه من حيث انتماء عائلة المرء مثلاً إلى نِحْلة، وهو ما يدخل في باب التشريط الثقافي والتنشئة الاجتماعيّة، إذ من شأن العلاقات الاجتماعيّة المغلقة أن تحدّ من اختياراتنا، وتقوّي رغبتنا في الانتماء إلى جماعة، وإن كانت متخيّلة[١٨].

• الانتماء بالإحباط؛ أي بدافع اليأس من عالم خارجيّ معادٍ. فلئن كان الشعور بالإحباط أحياناً ذا عواقب إيجابيّة إذ يمكنه، على سبيل المثال، دفع الأفراد للتغلّب عليه وتحقيق تطلّعاتهم؛ إلّا أنّه قد يؤدّي أيضاً إلى الشعور بالاستياء والاعتقاد بأنّهم يستحقّون أفضل ممّا هم عليه، وهو ما يمكن

---

(١٦) Gérald Bronner, *La Pensée extrême: Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques* (Paris: Denoël, 2009), p. 96.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

أن يخلق قوّة مدمرّة. وقد يغدو الأمر أكثر خطراً حين تتجمّع هذه الإحباطات الفرديّة وتلهم حركة دعويّة يمكن أن تكون عنيفة بفعل حركة المقاومة التي قد تجابهها من النظام الاجتماعي السائد[١٩].

• **الانتماء بالكشف/الانكشاف**، وهو نادر الحدوث قياساً على نوعيّتي الانتماء السابقتين. إلّا أنّه قد يحدث لبعض العقول المستعدّة لذلك، أن تدخل دورة الاعتقادات المتطرّفة نتيجة حادث عارض، قد يكون سعيداً أو غير سعيد، فتفسّره كما لو كان قدراً إلهيّاً حوّل مسار حياتهم، ويدعوهم إلى اعتناق فكرة تجد أساسها في تلك الإشارة الربّانيّة، ومن هنا الانزلاق إلى منحدر الاعتقاد، والانعزال عن المجتمع، ومن ثمّة البحث عن انتماء إلى جماعة تقاسمهم ذات الفكرة[٢٠].

بخلاف ما يعتقد كثيرون فإن العقلية المتطرفة تمثّل الذروة القصوى ـ التي نادراً ما يتمّ بلوغها ـ ضمن عمليّة تدريجيّة وعقلانيّة يتم فيها اعتناق أفكار محدّدة بطريقة متماسكة، حيث «كلّ خطوة تدفع الفرد إلى التفكير المتطرّف، ولكنّ كلّ خطوة منها، إذا نظرنا إليها على حدة، يمكن اعتبارها بلا شكّ معقولة»[٢١]. وبهذا، فإنّه يمكننا مثلاً فهم دوافع الناشط الصهيوني المتطرّف الذي اغتال إسحاق رابين في عام ١٩٩٥، حين قدّم استدلالاً صارماً في منطقيّته في تبرير ما قام به: يخضع اليهودي التقيّ لإرادة الله؛ إرادة الله تنطق بها التوراة؛ ووفقاً للتوراة، فقد أعطى الله الأرض المقدّسة لليهود؛ وكلّ من يعارض الاستيطان إنّما يعارض مشيئة الله ويجب محاربته بجميع الوسائل، بما فيها استخدام العنف كما تبرّره التوراة. وبالمثل، يعتقد أتباع تنظيم القاعدة أنّ المسلمين يتعرّضون للاضطهاد من قبل أعداء الإسلام، وأنّ القرآن يدعو المسلمين لجهادهم، وأنّ الأعداء هم الأمريكان وحلفاؤهم (وليس فقط حكّامهم)، وبالتالي، فإن العنف ضدّ جميع الأمريكيّين أو الأوروبيّين يغدو مبرّراً وشرعيّاً ولا شبهة فيه.

ولئن كان الفكر العادي يقبل بوجود تناقضات بين المعتقدات المتعايشة داخل عقولنا أو في مجتمعنا، فإن الفكر المتطرّف لا يقبل بها وينبذها، ويبني بالمقابل عقيدة متماسكة «نقيّة»، متجانسة ومانويّة. فلا مجال في الفكر المتطرّف، لحلول وسطى أو لأيّ توافق.

وبما أنّ «البحث عن الاتساق والتنفيذ غير المشروط لبعض المقدّمات المنطقيّة يؤدّيان بسهولة إلى أشكال من التطرّف... فإن حجّة النقاء والتماسك العقائدي تتحوّل... إلى درع واقٍ يحمي المتطرّفين من عالم يعتقدون أنّ لديهم أسباب وجيهة لكرهه أو احتقاره»[٢٢]، لذلك فإن سعي المتطرّفين، متديّنين كانوا أم مؤمنين بسكّان الكواكب الأخرى، إنّما هو «انتقاء» معلومات محددة والبحث عن «علامات» تؤكّد معتقداتهم بدلاً من تلك التي قد تدحضها، وذلك تبعاً لآليّة «التحيّز المعرفي» المعروفة في علم النفس الاجتماعي. وكما نعلم، فإن الطبيعة تخشى الفراغ، ولذلك

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٥١.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.

يعتمد الأداء النفسي الأساسي لدينا على «انحرافات التحيّز» الفعّالة جداً من أجل «تنظيف» عقولنا من تناقضاتها. وهذه هي «آليّة التوضيح المعرفيّة» الكلاسيكيّة. وعليه سوف نجد حرصاً شديداً لدى أعضاء القاعدة وتنظيم الدولة الإسلامية (داعش) على سبيل المثال لبناء منظومة معتقدات متماسكة خالية من التناقض المنطقي بالنسبة إلى مرجعيتها الثقافية الإسلامية. وهي لا تدع فرصة تفوتها لتؤكد ذلك بإنتاج فيض من النصوص وبأفضل الوسائل الدعائية، والتي يغلب عليها الانتقائية والتأويل الذي يوظف بعناية وفعالية لتحقيق الانسجام والاتساق الذي يحرص على العقلانية الشكلانية.

القراءة التفكيكية لسوسيولوجيا المعرفة المتطرفة لا تعني التبرير لعقلانيّة التفكير المتطرّف، بقدر ما تعني تفهم آليات تفكيره؛ فبطبيعة الحال ليست السلوكيّات المتطرفّة «عقلانيّة بالمطلق» لكنها «تبسط معتقدات متماسكة»، وإلا لما استمر بعضها سنوات طويلة وانتقل عبر أجيال، المسألة أن «الفكر المتطرّف لا يشكو من نقص في المنطق، بل من إفراط فيه» حسب برونر[٢٣]. مع ذلك فالمسألة ليست معرفية محضة، فالمعتقدات لطالما كانت موجودة لكنها لا تتخذ صيغاً وتعبيرات بهذا الشكل أو ذاك إلا بشروط معينة، يتوقف الأمر إذاً عند الأسباب والظروف السياسية والاجتماعية وغيرها؛ فالتطرف يحتاج كي ينمو إلى أطر اجتماعية وديناميات سياسية واقتصادية فضلاً عن الثقافية، ويحتاج أيضاً إلى دوافع نفسية ـ اجتماعية، يعيشها أفراده بشكل متداخل، تعمل على انتشاره في بعض الجماعات دون الأخرى، وفي مراحل معينة، منها:

١ ـ الانقسامات والمنافسات

ينشأ التعصب ويزداد كلما ارتفعت حدة المنافسة بين المكوّنات المتنوعة للمجتمع؛ فوجود جماعات تنتمي إلى أعراق مختلفة، أو أديان مختلفة، أو ثقافات مختلفة يعتبر أرضاً خصبة لنمو التعصب.

٢ ـ التغييرات الاجتماعية السريعة

دلت بعض الدراسات على أنه كلما كان التغير الاجتماعي سريعاً زادت إمكانية نمو التعصب. إذ كثيراً ما يصاحب هذه السرعة اختلال ملموس في منظومة القيم التي يؤمن بها الفرد، كما يصاحب هذه السرعة نوع من الاختلال في النظم والمؤسسات الاجتماعية، وهو ما يؤدي إلى عدم الاتزان والقلق عند الأفراد، ويصبح معه التعصب وسيلة لتغطية هذا القلق واختلال القيم.

---

(٢٣) ثمة عرض نقدي جيد لكتاب جيرالد برونر، الفكر المتطرف: كيف يصبح الناس العاديون متعصبين؟،» بقلم محمد الحاج سالم انظر الموقع الإلكتروني التالي: <https://ia801500.us.archive.org/15/items/Assalafia Aljihadia Fi Tounes/pdf>.

٣ ـ عوائق تواصلية واتصالية

إن الجهل وعدم وجود فرص للاتصال بين الجماعات المختلفة من المجتمع الواحد عامل آخر يؤدي إلى ازدياد التعصب، فقد أثبتت بعض الدراسات أنه كلما ازدادت معرفة الفرد بالحقائق والمعلومات عن الجماعات التي يتعصب ضدها وكلما ازداد اتصاله بها قلّ التعصب.

٤ ـ التغيرات الأقلوية والديمغرافية

دلت بعض الدراسات أيضاً، على أن حجم الأقلية موضع التعصب عامل آخر، يؤثر في شدة الاتجاه، ذلك أن التعصب يزداد كلما قلّ حجم الأقلية موضع الاتجاه، وكلما زاد معدل نموها زاد حدة الصراع بين الأغلبية والأقليات الموجودة.

٥ ـ الدوافع الاقتصادية والمصلحية

يعتبر الاستغلال عاملاً آخر يؤدي إلى التعصب؛ فقد تتعصب جماعة ضد جماعة أخرى، وتصفها بصفات تبرر لها استغلال هذه الجماعة، وقد يكون الاستغلال اقتصادياً أو سياسياً أو اجتماعياً. وهنا قد تكون للمنافسة في ميادين العمل على سبيل المثال دورها في زيادة التعصب، فلم تتشكل اتجاهات العداوة ضد الغرباء في معظم أقطار أوروبا إلا بسبب نقص فرص العمل في تلك البلاد.

٦ ـ التعبئة والتحريض

للقيم المشتركة السائدة أيضاً دور في تقوية التعصب، فعندما يكون هناك تشجيع ثقافي واجتماعي للتعصب، سيتبنى كثير من الأفراد الموقف السائد سلوكاً له، كي يجاري الآخرين، لكنه سيكون في أتم استعداد لتغيير موقفه، هذا إذا تغيرت القيم الاجتماعية وتفسر هذه الجزئية نظرية الهوية الاجتماعية.

٧ ـ الأفكار النمطية (Stereotypes) الجامدة

التي تظهر كعامل من العوامل المؤدية إلى التعصب، حيث إنه عندما يقوم فرد ما بتكوين انطباع محدد عن شخص بعينه أو جماعة معينة يغلب أن يؤدي ذلك إلى حدوث تشوهات في الإدراك، ما يجعله يستجيب غالباً لمعظم المنبهات السائدة استجابات مفرطة[٢٤].

ليست فقط العوامل السابقة هي المسؤولة عن تقوية التعصب وتعزيزه؛ بل هناك عوامل أخرى لا نستطيع إغفال دورها أو تجاهلها.. منها مثلاً **العوامل الثقافية (Cultural Factors)** مثل وسائل الإعلام المختلفة (صحافة، إذاعة، وتلفزة)؛ فكلها قد تساعد في تشكيل التعصب عند الأطفال والمراهقين على حد سواء، كذلك **التنشئة الاجتماعية المبكرة** وأساليب المكافأة والعقاب التي

---

(٢٤) زايد، سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات، ص ٨٣.

يتلقاها المراهق في حياته من خلال محورين هما: الاتصال بأفراد متعصبين والاتصال بموضوعات التعصب. فبالنسبة إلى الاتصال بأفراد متعصبين يجري تعلم معظم أشكال التعصب من الأفراد الذين هم بالفعل متعصبون بدءاً من الوالدين، فهناك ارتباط بين تعصب الآباء وتعصب الأبناء، وذلك لأن الآباء يدربون أطفالهم - في الغالب - على التعصب سواء أكان هذا بشكل شعوري أم بشكل لاشعوري. هناك أيضاً المناهج التربوية والمدرسون، وأصدقاء الدراسة، بالإضافة إلى عديد من الأفراد المتعصبين الذين يقابلهم الفرد في حياته ويلتقط منهم أشكال التعصب خلال عملية المجاراة الاجتماعية. وأيضاً هناك العوامل السياسية (Political Factors) والمتعلقة بطبيعة النظام السياسي، فقد ثبت أن الأنظمة الديكتاتورية والشمولية حاضنة طبيعية للاتجاهات المتعصبة، كما الأنظمة الطائفية والعنصرية.

خلاصة

لا تقلل هذه المقاربة من أهمية التغذية الفكرية والأيديولوجية وتأثيرها في صياغة المواقف والأفعال، بقدر ما تستهدف تبديد الوهم السائد حول حصر الأسباب المولدة للتطرف والعنف بالنصوص والأفكار، وتحميلها كامل المسؤولية عما آل إليه واقعنا الراهن، إن مثل هذا المنهج التحليلي النصوصي، عدا عن المساحة الانتقائية التي يتيحها من خلال لجوء من يتبناه إلى اختيار نصوص (فقهية أو تاريخية) بعينها واقتطاعها من سياقها التاريخي (سنية أو شيعية في حالتنا الراهنة) وإهمال أخرى، يؤدي إلى نتائج مسبقة مؤدلجة أو متمذهبة، كما أنه لا يفسر الأسباب التي جعلت هذه النصوص أكثر انتشاراً وفعالية في النفوس من غيرها رغم أنها كانت موجودة في هوامش الحواشي والمتون منذ مئات السنين.

تريد هذه المقاربة أن تقول بكيفية أخرى أن التشديد على هذا المنهج والإصرار عليه من قبل البعض إنما يخفي في الحقيقة جملة أهداف، أهمها:

- أنه يسهم بالتغطية على الأسباب الاجتماعية والسياسية والتنموية، ويقوم بعملية إزاحة واعية تمارسها قوى وتيارات مؤدلجة ومتمذهبة طائفياً وأنظمة فاشلة ومستبدة تؤسس خطابها على التمييز بين مواطنيها وحكمها القائم على القهر والإقصاء السياسي والاجتماعي، لذلك تحض الحكومات والأحزاب الطائفية والمذهبية على مثل هذا الخطاب من خلال المؤتمرات والمنشوارات والاعلام الظاهر والخفي في بعض الأحيان كجزء من عدتها الأيديولوجية الكاملة.

- أن هذا المنهج وبطريقة لاواعية أحياناً أخرى، يخدم عتاة الطائفيين والمستبدين حين ينخرط في جوقته اصوات حداثوية بحجة نقد الموروث دون موازنة دقيقة بين الموروث التاريخي والتوظيف السياسي والأيديولوجي لهذا النقد «الأداتي». إن الانكباب على نقد الموروث بكل أشكاله بقدر ما هو مطلوب ومفيد إيبيستمولوجياً، يمكنه أن يكون أيضاً أحد أهم الأسلحة في معركة تأكيد الهويات الانقسامية والمتمذهبة وإعادة تعريفها وإنتاجها في عالمنا، وبخاصة إذا ما قُدِّم بشكل سجالي.

لذلك يتم تشجيع ودعم بعض المثقفين ومراكز الأبحاث والجمعيات الثقافية المستقلة للقيام بمثل هذا الدور والذي قد يلقى صدقية أكثر من تلك المعروفة بانتمائها وارتباطها المباشر.

ـ الأخطر من كل ذلك أن هذا المنهج النصوصي يخدم أيضاً تيار الإسلاموفوبيا والخطاب العنصري المعولم المتنامي ضد الإسلام في الغرب، والذي يتبنى موقفاً جوهرانياً خالصاً من الدين الإسلامي باعتباره دين العنف والرهاب والكراهية، وهو ما يعبّر عنه بعض مراكز الأبحاث الدولية فضلاً عن كتابات لباحثين وتصريحات ومؤتمرات متعددة تصب في هذا الاتجاه، وبعضها ينسج خيوط تعاون مفتوحة مع جهات عديدة في العالم العربي والإسلامي، تحت عناوين الإصلاح والديمقراطية والعلمانية، وهي عناوين برّاقة تجذب الكثيرين.

في الحصيلة لست في صدد المناقشة في أهمية نقد التراث، بقدر ما يتعلق الأمر برفض الانتقائية في هذا الأمر من جهة، وحصر الأسباب المولدة لأزمتنا الراهنة بالتراث ونصوصه ونقدها وإغفال حقائق السياسة والواقع والمجتمع، مع يقيننا أن تراثنا الديني في مباحثه المحورية ينهض على تقديس النصوص وسيطرة الإطلاقيات، ونبذ الاجتهاد العقلي، وهو ما أدى إلى التعصب المذهبي وسدّ المنافذ أمام المحاولات الإصلاحية خشية المساس بالمقدس والخروج على الثوابت غير القابلة للتأويل. لقد أنتج كل ذلك أوهاماً تاريخية ألصقت بالدين، تدّعي كل منها امتلاك الأحقية التاريخية والحقيقة الدينية وترفض التفسيرات والتأويلات الأخرى، بل إن بعض الغلاة في كل فرقة ومذهب يفسِّقون ويكفِّرون من يخرج على ما يمكن تسميته بـ «**فقه اليقينيات**» الشائعة والتي تلامس الأساطير والأوهام، والتي لم تنفصل يوماً عن «**فقه الطغيان السلطاني**» بكل أبعاده التاريخية والسياسية والتي أفقرت «**الفقه العقلاني**» إلى أبعد الحدود وجعلته أسيراً للنقول والشروح والمتون والحواشي.

وما لم نقتنع بأن الاكتفاء بالمنهج النصوصي يغذي الخطاب الديني المتمذهب وينتج خطابات متقابلة، وأن هذا يشكل عامل تغذية شرطية لكليهما معاً؛ وبالتالي ما لم نعتمد المقاربة السوسيولوجية من خلال التعامل مع البيئة الحاضنة ومع المدخلات والمسببات، قبل التعامل مع المخرجات والمحصلات، فإن مشكلة العنف السياسي والطائفي سوف تبقى وتتفاقم؛ فالمواجهة سياسية وتنموية، قبل أن تكون أمنية فقط، دون أن نقلل من أهمية البعد الثقافي والفكري والتربوي المساعد في هذا المجال، ويتمثل بترسيخ قيم الديمقراطية وثقافة التعددية والمساءلة والمحاسبة، وقيم المواطنة ودولة القانون والمؤسسات والعدالة الاجتماعية. أما الدولة التسلطية، فهي الحاضنة والمولّدة للفساد والتخلف والتطرف، وجالبة لكل أنواع التدخلات الأجنبية. فالطغاة كانوا على مدى التاريخ جسراً للغزاة وحلفاء طبيعيين لهم، وهما معاً الوصفة السريعة لصعود الغلاة في كل مكان.

الفصل العاشر

الاندماج الاجتماعي وصناعة الهويات الصلبة... إشكالية المقاربات في العلوم الاجتماعية وتنوعها

في سيرورات الاندماج الاجتماعي تنضج الهويات وتستكمل تشكلها، وهي إذ تستقر في الوعي الاجتماعي حاملة السمات الأساسية التي تميز الجماعة من غيرها، تتحدد ضمن علاقات التماثل والاختلاف وتعكس ارتباط الإنسان بالآخرين وتميزه عنهم في الوقت نفسه. وهي بقدر ما تكون تعريفاً للذات، تكون أيضاً تعريفاً تستدمجه الذات في علاقتها مع الآخر حسب تالكوت بارسونز واستناداً إلى إميل دوركهايم وجورج ميد.

أولاً: بناء الهويات الصلبة

يقود التفحص الدقيق حول الهويات المتشددة وتكوّن النزعة المتطرفة إلى دراسة ديناميات التفاعل المنتج والمغذي لمثل هذه الاتجاهات، وقد تكثفت مثل هذه الدراسات إثر صعود الهويات النازية والفاشية والعنصرية وما تركه ذلك من آثار كارثية في العالم الحديث. وقد ارتبط ذلك مع هيمنة مفهوم الدولة ـ القومية وانتشار النزعة الهوياتية القومية التي تفيد بالتقاء وتطابق البعد الجيوسياسي مع الثقافي والإثني للأمم والشعوب وما سببه ذلك من إعادة رسم خرائط هوياتية سياسية جديدة على مستوى العالم، صاغها الأقوياء والمنتصرون وبخاصة بعد الحرب العالمية الأولى.

تأسست منذ ذلك الحين **الهويات المشرعنة** (Legitimizing Identity) التي صاغتها الكيانات المهيمنة والأيديولوجيا المظفرة بغرض فرض رؤيتها على الآخرين من جهة، وتحديد علاقات القوة والسلطة وآليات الإدماج والإقصاء والهيمنة والخضوع وتبرير ذلك كله. في مقابلها تشكلت **الهويات المقاومة** (Resistance Identity) لأمم وشعوب وكيانات جرى تمزيقها واقتسامها خلافاً لإرادتها. وهذه الهويات تأسست على معارضة الخضوع والإقصاء والاندماج في نظام عالمي يعمل على تذويبها أو ترويضها واستدماجها.

في فضاء الهويات المقاومة نشأت أشكال متنوعة من الاعتراض، منها ما عبَّر عن نفسه كهويات ناعمة (Soft Identity) مستأنسة وموادعة، بمعنى أنها بقيت هويات صامتة وكامنة لكنها تحرص على إعادة انتاج نفسها، وبعضها الآخر عبر عن نفسه كهويات صاخبة ومشاغبة (Tumultuous Identity) متخذة الطابع الشعبوي، أو الوطني المتلازم مع نزعة قومية تحررية كما حدث في العديد من الحركات الاستقلالية في أمريكا اللاتينية وأفريقيا والوطن العربي.

لكن الهويات المقاومة بشكل عام استندت إلى إرث ثقافي محلي عميق الجذور، استعصى عملياً على كل محاولات الاستلاب، ولكنه رغم كل ذلك أفضى إلى تشويه سيرورة تطورها وتشكلها الحديث، بل أدى عملياً بفعل توحش النظام العالمي وإفراطه في عمليات الإقصاء والهيمنة في المرحلة الاستعمارية، ثم بفعل تفلّت النزعة المادية الرأسمالية من أي معايير سبق وصاغتها الثقافة الليبرالية حول حقوق الإنسان وحق تقرير المصير للشعوب، إلى تمحور الهويات المقاومة حول «النواة الصلبة» في بنيتها الثقافية، فظهرت الأصولية الدينية والهويات الإثنية وازدهرت عقب انهيار الاتحاد السوفياتي والأيديولوجيات الشمولية متزامنة مع انبثاق نظام عالمي جديد، أُحادي القطب من جهة، ومعولم اقتصادياً وسياسياً وثقافياً من جهة أخرى.

تمثل اللحظة التاريخية البانية لـ «**الهويات الصلبة**» (Hard Identity) المحافظة والمتشددة، ذات الطابع الديني والإثني على مستوى العالم، نقطة تحول فارقة في سيرورة توحش النظام العالمي الجديد وسعيه الدؤوب لإدامة الإقصاء والهيمنة وإعادة ترسيم الخرائط الهوياتية والقومية من جديد. تجسّد ذلك بأبشع مظاهره في غزو العراق وأفغانستان والشيشان وتحطيم إمكانات الحق بتقرير المصير في أغلب بقاع الأرض. ولعله في ما يتعلق بالشعب الفلسطيني يمثل ذُروة ذلك المشهد الكارثي، والذي لم تتوقف فصوله في تداعيات متصاعدة على وقع مقاربة غربية وجدت في استراتيجية مكافحة الإرهاب طريقة ملائمة لحفظ استقرار النظام العالمي الجديد. لكنها عملياً لم تؤد إلا إلى المزيد من الإرهاب على مستوى العالم، ذلك أنها تعاملت مع النتائج لا المسببات، بل حتى وهي تتعامل مع النتائج لم تفرق بين الحركات المطالبة بحق تقرير المصير والمدافعة عن هويتها، وهو حق معترف به في الشرائع والقوانين الدولية، وبين الإرهاب الأعمى، سواء صدر عن دول أم عن منظمات وشبكات.

تأسست الهويات المقاومة وترسخت في المجالات الأضعف بفضل تقاسم النظام الدولي القديم الذي صاغه ورسمه المنتصرون أوائل القرن الماضي، وعلى وقعه قامت حركات التحرر الوطني المطالبة بحق تقرير المصير في كل مكان (في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا والوطن العربي) ونجح بعضها في تأسيس هوامش وطنية مستقلة، لكنها بقيت محاصرة ومستنزفة وجريحة، وتعرضت تجاربها في بناء الدولة الوطنية للإجهاض والإضعاف المستمرين. وفي الحلقة الأضعف، والأكثر هشاشة، تركز الحصار بل ظهر عنف النظام الدولي وتوحشه ليستولد بالمقابل الهويات

الصلبة، المتشددة والمتطرفة، بل والقاتلة، في تداعيات لا تزال تفعل فعلها الكارثي في العراق وسورية وأكثر من مكان في وطننا العربي.

والحصيلة اليوم عصبيات انفجرت، وهويات طائفية ومذهبية وإثنية تضخمت حتى بدأت تتحول إلى سياج لا يسمح للعقل بأن يخترقها، ولا لـ «جماعة» بأن تخرج عن طوقه. الهويات المتشظية في الوطن العربي أطاحت الهوية الجامعة وأصبحت محرك العقل الجمعي، وهي أصابته في صميم بنيته، حيث وقعت أنظمة ومنظمات في فخ الوعي الهوياتي المتمذهب والتي يتغذى في فضائها الخطاب الديني والإثني المتشدد والمتطرف، الذي يشيطن الآخر متناغماً بذلك مع مقولة صدام الحضارات وانقسام العالم إلى محوري الشر والخير، متمدداً بتأثيراته إلى مختلف أنحاء العالم.

ثانياً: مقاربات وإشكاليات الفهم والتفسير

ثمة خمس مقاربات بارزة اليوم في حقول العلوم الاجتماعية لدراسة ظاهرة التطرف الهوياتي، يجري التفاعل معها ومع نتائجها لكسب الحرب ضد الأيديولوجيات المتطرفة، وهي تمثل مداخل تفسيرية ومنهجية ومحاولات أكاديمية لفهم أعمق للظاهرة، بغض النظر عن تقييم نجاحها أو فشلها بذلك.

١ ـ المدخل التربوي/الثقافي ـ التفاعلي

التعليم هو إحدى أهم الطرائق في سيادة وانتشار اتجاهات التسامح والمحبة في المجتمعات المتنوعة، فإذا كانت الأفكار النمطية والمعتقدات الخاطئة التي تمثل جوهر التعصب، قائمة على خطأ وتشويه المعرفة، فإن التعرف إلى الوقائع ربما يساعد على تفكيك التطرف. أثبتت الدراسات الميدانية الدور الفعّال للبرامج التعليمية والتربوية الهادفة، لذلك عملت عديد من البلدان التي شهدت نزاعات وحروباً أهلية إلى توجيه المدرسين وتدريبهم على تبني سلوك التسامح وإعطاء الطلاب الفرصة للتعبير عن أنفسهم بصرف النظر عن جنسهم أو ديانتهم أو قوميتهم أو لونهم... إلخ، وبث روح التعاون فيما بينهم وذلك من طريق الأساليب التربوية المختلفة.

يحتاج مثل هذا المدخل إلى معالجة اختراق منظومة التعصب لنظام التربية والتعليم بكل مؤسساته. وهو اختراق يساعده أن التعليم في بلادنا لا يزال في غالبه يقوم على التلقين وليس على الفهم والمساءلة والحوار بين الأفكار. أي أنه يقوم بصياغة العقل الاتباعي لا العقل النقدي، وهذا ما تقوم بترسيخه بصورة مباشرة الأنظمة التسلطية، لأن العقل الاتباعي يتكيف مع مفاهيم الطاعة والانقياد، أما العقل النقدي فمتمرد ومتسائل بطبعه. فعوضاً من غرس الوعي المدني ومبادئ المواطنة وقيم التضامن الاجتماعي والقبول بالآخر والتركيز على المهارات التحليلية الضرورية والتفكير النقدي، اعتمدت مناهجها على الأساليب التلقينية لا التفاعلية، وعلى التقبّل غير النقدي لفكرة السلطة الهرمية من دون مساءلة.

كذلك عزّزت مناهج التاريخ والتربية الدينية عقلية «نحن» في مواجهة «هم»، وأحياناً على أسس عرقية وأيديولوجية وطائفية، ما جعل الشباب عرضة لتأثيرات شتّى أسهمت في تغيّر المشهد الثقافي العربي بشكلٍ جذري، وسهّلت انتشار الأيديولوجيات المتشدّدة والتلقين العقائدي المبكر للأطفال والشباب.

فالتعصّب الأب الشرعي للتطرف، ينتقل من جيل إلى جيل، ومن الكبار إلى الصغار، من طريق التصورات النمطية المتطرفة عامة، وهي تصورات مشوهة لا تعبّر عن الواقع، حيث دائماً هناك فجوة، قد تكون صغيرة أو كبيرة، بين الحقيقة الموضوعية من ناحية وبين ما يذهب إليه التصور الخفيّ من ناحية ثانية. ومع ذلك فإن التصورات النمطية شائعة بين الأفراد والجماعات، وهي تحمل كثيراً من الكراهية المتأصلة وتصبح مع الوقت أحد أبرز منتجات التنشئة الاجتماعية، لذلك فإن التربية والتعليم يمكن أن تعتبر استثماراً صحيحاً في خلق «المجال العام» لمعرفة «الآخر» والتفاعل معه لتفكيك الصور النمطية الجاهزة .

لكن السؤال الصعب الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو: كيف يمكن للمؤسسة التربوية العربية أن تعززّ قيم التسامح في مواجهة التعصّب والتطرف في مجتمعات لم تتعزز فيها تقاليد الديمقراطية بعد، وبخاصة تقاليد الاعتراف بالرأي الآخر والتمثيل الشعبي ومشاركة المجتمع المدني. تتمثل المشكلة الأخرى بازدواجية نظم التعليم، فضلاً عن المحتوى والمناهج، بحيث نجد تعليماً مدنياً في جانب وتعليماً دينياً خالصاً في جانب آخر، لا تشرف عليه المؤسسات الرسمية، بل بدأ يتخصخص شيئاً فشيئاً، بحيث أصبح للمذاهب والجماعات والأحزاب الدينية مدارسها الخاصة، ولنا أن نتصور في ظلها أي نوع من التعليم والثقافة الدينية يجري ترويجها.

ولعل أفضل الطرائق لخفض التعصب هي جعل الجماعات في موقف التعاون والتفاعل المشترك بحيث تستطيع كل جماعة أن تعرف أكثر عن الجماعة الأخرى، وأن تستطيع كل جماعة أن تنمي روابط دائمة مع الأخرى. وقد أوضحت البحوث والدراسات أن زيادة الاتصال بين الأفراد والجماعات تخفض التعصب والتفكير النمطي السلبي.

ويقوم الفرض الأساسي هنا في ضوء الاعتقاد بأن الاتصال المباشر والفعَّال بين الجماعات يسهم في تخفيف حدة الأفكار النمطية، والاعتقادات الخاطئة، ويفتح المجال أمام تغييرها، لكن هذا التغيير يعتمد كثيراً على الموقف الذي يحدث فيه الاتصال. ولكي يقوم هذا الفرض بعمله يجب أن يحدث تحت شروط خاصة وفي ظل مجالات مشتركة تتمتع بمواصفات تعزز التواصل المشترك والفعال ومنها:

أولاً: أن يحصل الاتصال بين جماعات متساوية اجتماعياً واقتصادياً أو أن يحصل بين جماعات لها أهداف مشتركة تسعى إلى تحقيقها، تعمل بشكل مشترك وتتخذ قرارات بشكل مشترك.

ثانياً: أن يشتمل الاتصال على تعاون واعتماد متبادل بين الجماعات فيما بينها، وذلك من أجل تحقيق أهداف مشتركة.

ثالثاً: أن يتحقق الاتصال بين الجماعات بشكل غير رسمي (مقيد) وبما يتيح إمكان التفاعل المشترك حيث يسعى كل شخص إلى معرفة الآخر وهذا التعارف الذي يحدث تلقائياً بين الأفراد عنصر أساسي في الاتصال.

رابعاً: أن يحدث الاتصال في فضاء «المجال عام» حيث تتوافر معايير المساواة والتكافؤ التي تتيح للجماعة أن تعمل على زيادة الروابط بين أفراد كل فئة فيها (الجامعات، النوادي والمنتديات..).

٢ ـ المدخل التنموي والاقتصادي

يحتاج التطرّف والتعصّب إلى بيئة حاضنة يعيش فيها ويعتاش منها، وقد كان الحرمان والفقر وفشل مشاريع التنمية من أبرز العناصر والعوامل المساعدة على نمو التعصّب والتطرّف.

يشير كثير من الأبحاث والدراسات إلى أن استهداف الجماعات المهمشة بمشاريع تنموية يخفف من حدة التفاوت الاجتماعي ويوفر لهم مظلة أمان من الحماية الاجتماعية وفرص العمل إضافةً إلى العدالة والمساواة ويكافح مصادر التمييز القانوني والاجتماعي، يعتبر المدخل الآمن والطبيعي لخفض التعصب بين الجماعات، إلا أن ذلك ليس كافياً بمفرده للقضاء على هذه الظاهرة التي يمكن أن يكون لها جذور ثقافية وتاريخية ولا تكفي معالجتها على خلفية تنموية فقط.

إلا أن انعدام الفرص الاقتصادية وضعف نظم الرعاية الاجتماعية التي توفّرها الدولة، فرض على المواطنين العرب اللجوء إلى أطراف أخرى بديلة من الدولة والقطاعات الاقتصادية القانونية. وحين نفّذت البلدان العربية برامج التحرير الاقتصادي، قوّضت أنظمة الرعاية الاجتماعية القائمة وألغت ضمانات التوظيف في القطاع العام من دون تقديم بدائل.

في المقابل لم تعزّز الحكومات العربية الاستثمارات في القطاعات الإنتاجية، ولم تولّد اقتصاداتها العدد الكافي من الوظائف المطلوبة ولا النوعية الضرورية. والواقع أن أعلى مستويات البطالة تُسجّل اليوم في صفوف الأشخاص الحائزين شهادات التعليم العالي.

ولهذه الأسباب، نمت اقتصادات الظل الموازية أضعافاً مضاعفة. فعلى سبيل المثال، يُعدّ ٣٣ بالمئة من النشاط الاقتصادي في المغرب، و٤٠ بالمئة من الناتج المحلي الإجمالي في مصر غير قانونيين، ما يحرم كثيرين من الحصول على أي شكل من أشكال الضمان الاجتماعي.

وهذا يُعتبر أمراً كارثيّاً لمنطقة تتراوح فيها سنّ واحدٍ من كلّ خمسة أشخاص بين الخامسة عشرة والرابعة والعشرين، وتصل نسبة الشباب العرب المعطلين من العمل إلى تسعة وعشرين بالمئة، عديدٌ منهم حائزون شهادات جامعية. وتشير التقديرات الأخيرة إلى أن ثمة حاجة إلى ١٠٥ ملايين وظيفة بحلول العام ٢٠٢٠ لاستيعاب الوافدين الجدد إلى سوق العمل.

أرغم هذا الواقع المرير كثيراً من المواطنين العرب على اللجوء إلى مؤسسات أخرى ـ جزء كبير منها ذو طابع إسلامي ـ لتأمين لقمة عيشهم وإضفاء معنى أكبر على حياتهم. وكانت بعض الحكومات العربية قد اعتبرت أن معظم الجماعات الإسلامية ذات الأجندات الاجتماعية والدعوية،

غير مهدِّدة لأنظمة حكمها، فشجّعتها على القيام بمبادرات محلية وتوفير المساعدات الاجتماعية، وهذا ما ساعد على توسع شبكات هذه المنظمات وانتشارها ووفر البيئة المناسبة والحاضنة للمتطرفة منها.

يشدد المدخل التنموي على أهمية برامج التمكين الاجتماعي والتدريب المهني وتوفير فرص العمل، كما يعتبر أن التنمية المستدامة والتنمية البشرية أفضل الطرق وأسرعها لإحداث عملية اندماج اجتماعي للقوى والشرائح الاجتماعية الاكثر تهميشاً وفقراً.

٣ ـ المدخل السوسيوبوليتيكي

ينطلق من أزمة الشرعية السياسية التي تعانيها أنظمة المنطقة، والمرتبطة بغياب الديمقراطية بمعناها الحقيقي، والمترافقة مع شعور راسخ بالظلم. وغذّى هذا الشعور القمع والعنف المنهجيين اللذين تعرّضت لهما قوى المعارضة المختلفة على أيدي حكوماتها على مدى عقود بوصفهم خطراً على الأمن الوطني، وهو سلوك طال أي نوع من أنواع الاحتجاج السلمي ولم يميز بين الحركات المطلبية والتيارات المسيّسة، فشملها كلها بالمنع والقمع.

وقد زادت مواجهة الانتفاضات العربية الأمورَ سوءاً. فالقمع القاسي للحراك الشعبي في بعض البلدان العربية، والذي اصطبغ أحياناً بصبغة أيديولوجية أو طائفية، فاقم الشقاق المجتمعي وأجّج الاستقطاب الاجتماعي والتوترات الطائفية والمذهبية.

والواقع أن عدداً من الحكومات العربية لطالما استخدمت الطائفية أداةً لتوطيد نفوذها السياسي، من خلال إقصاء المجتمع ومكوناته الاجتماعية والسياسية والطائفية بشكل متكرّر عن العمليات السياسية. والآن دخلت الصراعات المذهبية في تنافسها السياسي الإقليمي مرحلة التوظيف الدولي، وهذا ما يعطي الصراع طابعاً هوياتياً.

في الخبرة العربية هناك إجابة تقليدية في التعامل مع ظواهر التطرف والعنف الديني والسياسي، تتمثل باستخدام الوسائل الأمنية والقمعية والتي ثبت عقمها. فكل الوسائل الأمنية يمكن أن تكون فاعلة على المدى القصير، إلا أنها على المدى الطويل لا تنجح في استئصال العلة الأساسية المنتجة لهذه الظاهرة المتمثلة بالتطرف الديني والتي عادة ما تكون متصلة بجذور ثقافية من خلال تأويلات مغالية للنصوص، وبجذور اجتماعية ناتجة من ارتفاع معدلات البطالة والأمية وفشل مشاريع التنمية وغيرها من المسائل المتعلقة بغياب الحريات والعدالة والمساواة بين المواطنين.

في علم الاجتماع السياسي يبقى التطرف ظاهرة بشرية واجتماعية خالصة تنتمي إلى مجال العلاقات بين الجماعات والأفراد، يمكن أن تعالج بطرق وأساليب قبل أن تتفاقم سلوكياً وتتحول إلى العنف. والعلاقة بين الاستبداد والتطرف الديني من جهة والديمقراطية من جهة أخرى ذات طابع جدلي، ذلك أن الديمقراطية لا تحارب التطرف بل تزيل أسباب وجوده، حتى لا يجد التربة الصالحة لظهوره، أما الاستبداد السياسي فإنه الوصفة المناسبة للتطرف إذ يهيئ له المناخ والبيئة

المناسبة التي تسمح له بالازدهار؛ فهو في قمعه واضطهاده إياه يدخل معه في علاقة ذات بعدين: إذ ينفعه ويضره كما ينفع نفسه ويضرها في آن معاً؛ حيث في صراعه ينعشه ثم يخنقه في حركة جدلية مأسوية لا مفر منها، موفراً له بذلك قضية «المظلومية» كدافع ذاتي للتضحية والاستمرارية، ومبرراً لنفسه قضية مختلقة تحت عنوان محاربة «الظلامية» والدفاع عن الحداثة الزائفة التي يدعيها.

٤ ـ المدخل السوسيوسيكولوجي

لقد اهتم علماء النفس الاجتماعيون لوقت طويل بالتعصب، وكانت نتيجة ذلك أن تعددت التفسيرات وتنوعت بتنوع الباحثين وتنوع اختصاصات البحث العلمي. وفي الخمسينيات قادت الجهود التي بُذلت لدراسة نجاح أيديولوجية النازيين إلى تفسير التعصب على أنه ناتج من الشخصية التسلطية (Authoritarian Personality). وفي بداية الستينيات والسبعينيات حلّ مكان هذا التفسير على المستوى الفردي، التفسير الثقافي الاجتماعي.

كما قدم علماء السلوك الاجتماعي تحليلات مختلفة للربط بين الخصائص الشخصية، والتعصب، وأهم تلك الصياغات هي «النظرية» التي ترى أن الإحباط يؤدي إلى العدوان أو ما يعرف بـ (كبش الفداء) (Scapegoat) وهي تتعامل مع التعصب على أنه عدوان مُزاح، وتحدث هذه الإزاحة للعدوان عندما لا يستطيع الفرد أن يهاجم مصدر الإحباط بسبب الخوف والعجز. وقد قامت هذه النظرية على أساس فكرة «الإزاحة» التي قدمها فرويد (١٩١٥)، وهي تتمثل باستخدام أهداف بديلة عندما يعجز الفرد عن مواجهة السبب الأصلي لمصدر الإحباط.

وقد تعرضت هذه النظرية لكثير من أوجه النقد من قبل علماء النفس، حيث رأى «ألبورت» أن نظرية «الإحباط ـ العدوان» أو «كبش الفداء» لا تخبرنا عن دور الظروف الاجتماعية وأنواع الطباع المختلفة، وكذلك أنماط الشخصيات التي تميل إلى البحث عن مخارج عدوانية عند إحباطها، وهي لم تبين لنا كذلك ما المصادر التي يمكن أن تؤدي إلى الإحباط.

وقد تبلور منذ ذلك الحين مسار عدّ التعصب والتطرف اتجاهاً يكتسبه الأفراد من خلال عملية التنشئة الاجتماعية بمؤسساتها المختلفة والمتعددة، وفي هذا المسار اتجاهات ونماذج طرحت كثيراً من الأطر النظرية لتفسير ظاهرة التعصب والتطرف كظاهرة اجتماعية ونفسية، لعل أبرزها:

أ ـ نظريات الصراع بين الجماعات (Group Conflict Theories)

وهي تركز على الصراع بين الجماعات في تفسيرها ظاهرة التطرف ودراسة صعوده وتطوره وكيف تنشأ الاتجاهات التعصبية في المجتمعات أو بين الجماعات أو في ثقافة معينة، وهي في ذلك أقرب إلى التحليل السوسيومعرفي الذي ينصبّ الاهتمام فيه على الأفراد بوصفهم فاعلين اجتماعيين في جماعات لها كيان خاص ومتميز.

في طرحه «نظرية الصراع الواقعي بين الجماعات» رفض «مظفر شريف» مثل «كامبل» (Campbell) فكرة تفسير التعصب من خلال مشاكل علم النفس الفردي؛ فالتعصب من وجهة نظره يتأصل في الصراعات الواقعية والمدركة (Real and Percived) على مصالح مشتركة بين جماعة وأخرى. هذا التنافس الذي يحدث بين الجماعات قد يكون على المكانة أو المصالح أو وظائف معينة أو على مصادر الثروة، حيث إن كل جماعة تميل إلى السيطرة على هذه المصادر، ما يسب شعوراً بالتهديد لدى الجماعات الأخرى وهو الذي يسبب العدوان بينها، وبالتالي فإن هذا العدوان يخلق بينها تقييمات سلبية متبادلة.

الخلاصة: طبقاً لنظرية الصراع الواقعي بين الجماعات، فإن المنافسة على المصادر النادرة، خاصة المصادر الاقتصادية والمصالح المتعارضة، وعدم العدالة في التوزيع لهذه المصادر من شأنه أن يخلق ميولاً متصارعة بين الجماعات.

ورغم الأساس المتين لهذا الاتجاه، الا أنه لا يفسر كيف أن التعصب لا يختفي بالضرورة إبان الازدهار الاقتصادي، ففي عديد من الحالات لم تختف أشكال العنف والعداوة الناتجة من الازدهار الاقتصادي بل صاحبتها أشكال مختلفة من التعصب.

تقدم نظرية الحرمان النسبي (Relative Deprivation Theory) مقاربة تعتبر أن شعور جماعة ما بالحرمان النسبي أو عدم الكفاءة التي تنتج من مقارنة الفرد لوضعه مع وضع أعضاء الجماعات الأخرى يؤدي إلى تكوين تعصبات ضد الجماعات التي ينسب إليها المسؤولية عن ضعفه، فنظرية الحرمان النسبي، مثل نظرية الهوية الاجتماعية، تضع تأكيداً قوياً لعمليات المقارنات، وهذه المقارنات مهما كانت فإنها تؤدي إلى أحد أمرين:

مشاعر الحرمان أو مشاعر الرضا والثقة، وهذا يعتمد على نوع المقارنة والإطار المرجعي الذي أخذت منه.

وبصفة عامة، تبين الدراسات أن الصراع والتطرف يظهر بشكل واضح لدى الجماعات المحرومة ثقافياً واقتصادياً (طبقات ـ أقليات ـ طوائف ـ فئات مهمشة..)، فالفئات الدنيا من الطبقات المتوسطة، وهي أكثر الفئات الاجتماعية إحساساً بالحرمان.

وقد يؤدي التعارض بين أهدافنا الفعلية (وضعنا في الحياة) وتوقعاتنا (الوضع الذي نشعر بأننا نستحق)، إلى الحرمان النسبي، فالحرمان النسبي في الغالب هو حصيلة الفجوة التي تحدث بين التوقعات (Expectations) والإنجازات (Achievements).

ب ـ نظريات التعلم الاجتماعي

يتعامل هذا الاتجاه مع التعصب على أنه معيار اجتماعي (Social Norm) يكتسبه الأفراد كل حسب جماعته المرجعية، وهناك عديد من نظريات التعلم بإمكانها أن تسهم في تفسير التعصب وأهمها ما قدمه «باندورا» (١٩٦٩) في كتابه مبادئ تعديل السلوك معتبراً أن التعصب يتأسس على

التعزيز والمحاكاة ودورهما في اكتساب السلوك والتحكم فيه، والتعصب طبقاً لهما يتم تعلمه من أفراد هم بالفعل متعصبون مثل الآباء، والمدرسين، وأصدقاء الدراسة، بالإضافة إلى عديد من الأفراد المتعصبين الذين يقابلهم الفرد خلال حياته. وكذلك تلعب وسائل الإعلام دوراً بالغ الأهمية أيضاً.

إلا أن نظريتي (التشريط الإجرائي والتشريط الفعّال)، لهما دور في اكتساب التعصب من خلال عمليات الترابط والتدعيم المختلفة، وهو دور يتكامل مع دور التعلم الاجتماعي بشكل يصعب معه الفصل، بينهما في أحيان كثيرة.

لكن بيتلهايم (Bettelheim) (١٩٦٤) اعتبر أن عملية التعلم تتم من خلال إجراءات لها دور أيضاً في اكتساب التعصب، وذلك من خلال تكوين اتجاهات تفضيل (تأييد)، وعدم تفضيل (نفور) تجاه الجماعات الاجتماعية المختلفة؛ فالفرد قد (يُكافأ أو يُعاقب) لاعتناقه اتجاهاً معيناً أو لتعبيره عن اتجاه آخر نحو عضو في جماعة أو جماعات معينة، وهكذا يشجع على أن يكرر، أو يعاقب على تكرار سلوكية معينة. وبالطبع، فإن أساليب المكافأة تتعدد وتتنوع، فهناك أسلوب المكافأة المعنوية الذي يتمثل بالمديح والثناء، وهناك أسلوب المكافأة المادية الذي يتمثل بتقديم أشياء مادية لها قيمة. كل هذه الأساليب تؤدي دوراً مهماً في تثبيت وتدعيم التعصب عند الأفراد.

وتعتبر نظريات التعلم من أكثر النظريات قبولاً في ميدان علم النفس، فهي تستند في معظم الأحيان إلى الدلائل التجريبية لدعم فروضها، كما أن هذه النظريات ملائمة لتفسير نمو التعصب أيضاً عند الأطفال، حتى من دون تدعيم (Rinforcement)، من الانتقادات التي وجهت لهذا الاتجاه أن التعلم الاجتماعي قد يكتسب دلالة في مجال العلاقات الاجتماعية بين الأشخاص والجماعات، إلا أنه من الصعب في أحيان كثيرة، تمثل موقف التفاعل كما يحدث في الحياة الطبيعية.

ج ـ النظريات المعرفية

قاد المنحى المعرفي في علم النفس الاجتماعي إلى تفسير جديد لمفهوم التعصب؛ فحسب نظرية نسق المعتقد (Belife System Theory) التي وضعها روكيتش (Rokeach) (١٩٦٠) فإن التماثل (Similarity) أو التطابق (Congruence) في معتقدات الأفراد يحدد ـ في جزء كبير منه ـ اتجاهاتهم تجاه جماعة أخرى، فقد أشار إلى أن إدراك الاختلاف في أنساق المعتقد له الدلالة العظمى في أساس التعصب.

والتعصب طبقاً له لا يكون بسبب الاختلافات الفيزيقية بين البيض والسود، ولكن بافتراض أن هناك اختلافات في المعتقدات والقيم. فالتعصب يكون مبنياً على المعتقد أكثر منه على العنصر، فعندما تكون هناك جماعة من الأفراد من أجناس مختلفة لكنهم يشتركون في معتقدات دينية متقاربة (متشابهة)، فإنهم يميلون، إلى هذا الاعتقاد ويهملون عنصرهم.

ويمكن تصور نسق المعتقد على أنه يمثل كل المعتقدات والحالات، والتوقعات أو الفروض الشعورية واللاشعورية التي يقبلها الفرد ويعدها حقيقة كحقيقة العالم الذي يعيش فيه. ويمتد نسق

المعتقد هذا عبر متصل ثنائي القطب يقع الأشخاص «منغلقو الذهن» على أحد قطبيه، والأشخاص «منفتحو الذهن» على القطب الآخر، وبين هاتين الفئتين المتطرفتين يقع مختلف الأشخاص على هذا المتصل الذي يمكن قياسه بدقة.

فالشخص ذو التفكير الجامد (منغلق الذهن)، لا يستطيع أن يتقبل أفكار غيره أو يتفهمها، بينما الشخص (منفتح الذهن)، يمكنه أن يفعل ذلك من دون أي صعوبات، وذلك على الرغم من اختلاف مضمونها معه.

ويرى «روكيتش» أن درجة التسامح مع الآخرين تمثل جانباً واحداً من نسق المعتقد، وأن الأسلوب الذي نتبعه في قبول فكرة معينة أو رفضها يرتبط بالمكونات الأخرى لنسق المعتقد، ومن هنا يمكن استنتاج توجه الفرد نحو أي إنسان آخر من طريقة تعامله مع الفكر المغاير لفكره. فالأفراد ذوو التعصب المرتفع لديهم عقل منغلق (Closed Mind) وهو ما يجعلهم يميلون إلى رؤية الأشياء بشكل جامد، لا يتقبل الطرق الجديدة في النظر إلى الأشياء أو المعلومات (هذا أحد مكونات الشخصية التسلطية)، هؤلاء قد يكونون موجودين في الجناح اليميني أو على الجناح اليساري في الحياة السياسية والمواقف الأيديولوجية، كلا النمطين قد يتميز بالانغلاق الفكري.

ولكي يتحقق «روكيتش» من نظريته اضطلع هو وزملاؤه (١٩٦٠)، بتصميم نموذج تجريبي. وقد استخدم هذا التكنيك في العديد من الدراسات، وفي كل مرة كان عامل «المعتقد» يبرز في العادة أكثر قوة في تحديد الاتجاه. وهكذا كان المفحوصون من البيض يقولون دائماً إنهم يفضلون في الغالب الشخص الأسود الذي يوافقهم في المعتقدات على الشخص الأبيض؟! الذي يختلف عنهم في معتقداتهم.

باختصار: إن السبب الرئيسي لرد الفعل التعصبي طبقاً لـ «روكيتش» ـ هو الاختلاف في الرأي والمعتقد، فيميل الأفراد إلى كره هؤلاء الذين يختلفون عنهم، وهذا الكره بإمكانه أن يكون أساس التعصب.

في هذا السياق تطرح نظرية الهوية الاجتماعية مقاربتها القوية والتي سبق وفصلنا كثيراً من جوانبها؛ فقد اعتبر تاجفيل وتيرنر أن حاجة الأفراد إلى التميز الإيجابي لجماعتهم الداخلية بمقارنتها بالجماعات الخارجية اتجاه ثابت لتحقيق هوية إيجابية، وهي في هذا الأمر تبرز الافتراضات الآتية: إن الأفراد يبنون هويتهم الاجتماعية، التي تكون لاحقاً جزءاً من مفهومهم لذاتهم من طريق إدراكهم أنهم أعضاء في جماعة اجتماعية معينة ومن إعجابهم بها، ومن المعنى الوجداني لعضويتهم فيها (رجال ـ نساء، عرب، أوروبيون، مسلمون، مسيحيون..، أطباء، محامون، تجار، ...).

إن عضوية الأفراد في جماعات معينة تأتي مصحوبة بتضمينات إيجابية أو سلبية القيمة؛ فالهوية الاجتماعية للفرد تستمد إيجابيتها أو سلبيتها من التقويمات التي يجريها لجماعته وللجماعات الخارجية الأخرى، ويتحدد ذلك بالمقايسة والمقارنة الاجتماعية مع الجماعات الأخرى في ضوء

صفات وخصائص ذات قيمة، والتي على أساسها تتم عملية التصنيف الاجتماعي وهي الآلية الأساسية للتعصب.

إن فعل التصنيف الاجتماعي يؤدي إلى أن يكون ما هو داخل الجماعة مفضلاً، وما هو خارجها مواجهاً بالتحيز والتعصب، يشير تاجفيل إلى أن هذه العملية (التصنيف الاجتماعي) هي الأداة المعرفية التي يتم بها ترتيب البنية الاجتماعية وتنظيمها، وهي أيضاً الأداة التي من الممكن أن تباشر أشكالاً متنوعة من الفعل الاجتماعي، فهي لا تنظم العالم الاجتماعي فقط ولكنها توفر نظاماً توجيهياً لمرجعية الذات فتعمل على التعريف بمكانة الفرد في المجتمع، وفي سياق ذلك تؤدي القولبة النمطية كعملية معرفية وإدراكية خالصة إلى تجسيد وإبراز الفروق بين الفئات والجماعات الاجتماعية. وهذه الفروق الفعلية تحددها الظروف الاجتماعية التي تسهم في تشكيل الاتجاهات التعصبية.

وحين تصبح الهوية الاجتماعية غير مرضية وتبدأ الاتجاهات التعصبية والمتطرفة بالظهور، تبدأ أيضاً الحدود الاجتماعية بين الجماعات بالتبلور على أرضية استراتيجيات سبق وعرضناها، ويمكن تلخيصها تحت عناوين: الاندماج أو إعادة تقييم الذات أو التفوق على أبعاد جديدة أو الدخول في منافسة مباشرة مع الجماعة المسيطرة.

٥ ـ المدخل الأنتروبولوجي

ما يلفت النظر في هذه الدراسات مركزيتها وأهميتها في إطار تيار علم الأنتروبولوجيا بشكل خاص. فبعد أن كانت المجتمعات الأفريقية وجزر أستراليا والمحيط الهادي هي التي تحظى باهتمام الدارسين الأنتروبولوجيين من الناحية الثقافية، أصبحت الدراسات التي تقام في وطننا العربي أبحاثاً محورية، تشكل جدول أعمال عديد من الاهتمامات البحثية، بل وتحظى باهتمام كل الدارسين في مجال الدراسات الأنتروبولوجية. لقد تغيرت الأنتروبولوجيا لأن العالم (الواقع الاجتماعي) تغير؛ فالمجتمعات التقليدية احتكت بالحضارة ومسّها الغزو الثقافي، فلم يعد هناك وجود لثقافات مستقلة خارج السياق العالمي وهذا ما جعل الأنتروبولوجيا تنتقل من دراسة الشعوب إلى دراسة المواضيع واستخدام ميادين جديدة.

تقوم الدراسات الأنتروبولوجية على البحث الميداني بشكل أساسي، ولقد أثرت آراء ودراسات كل من غيلنر وغيرتس على قطاع واسع من الباحثين الأنتروبولوجيين الدارسين للوطن العربي، لكن دراساتهم لم تقتصر على تقديم تصور عام شامل، وإنما ركزت على جوانب محددة، ومن هذه الجوانب دراسات سعت لتقديم تصورات الناس والمعاني التي يسقطونها على فهمهم لممارساتهم وطقوسهم الدينية اليومية.

تنوعت اهتمامات الأنتروبولوجيين ودراساتهم فمنها ما ركز على كيفية تكوّن الفقيه والواعظ المسلم، باعتباره نتاج واقعه الثقافي والاجتماعي، لتطاول تأثيره وعلاقاته، وليتسع بعضها مركِّزاً على

تتبع آليات تعلم الدين وتعليمه ومضمون الكتاب المدرسي لمواد الدين في المدارس الحكومية الرسمية في محاولة لاستجلاء تعريف الإسلام الرسمي وتمييزه من الإسلام الشعبي. كذلك حظيت المرأة والإجراءات القانونية والقضائية بشيء من الاهتمام، وتعد الدراسات حول تطبيق الشريعة والعرف السائد، وبالذات ما تعلق منه بالأحوال الشخصية أمراً ثقافياً، إذ من طريق هذا الفهم يُعاد تعريف معنى المفاهيم الأساسية من زواج أو قرابة على هذا الأساس.

الأهم اليوم في الدراسات الحديثة دراسة الفضاء المعلوماتي، لمعرفة تأثيرات ما يبث على وسائل التواصل الاجتماعي من رسائل ثقافية وسياسية من طرف القيادات والجماعات الدينية، مع الاهتمام ببعض الدراسات الموجّهة لدراسة الرموز الدينية في الفضاء الخاص والحميم لدى بعض المهاجرين ممن يعيشون في الغرب. ولقد توسّعت هذه الدراسات لتطاول الاهتمام بالرموز المؤكدة الهوية الإسلامية في الفضاء العام، ويعدّ الاهتمام بمسألة الحجاب أو ظهور المآذن أو المساجد بشكلٍ عام في الغرب واحداً من هذه القضايا. ولقد درس بعض الأنتروبولوجيين مسألة الهجرة من زاوية آفاقها الدينية وأبعادها الرمزية، وتناولوا ما عُرف بـ «استزراع» الإسلام في أوروبا والغرب عموماً[1].

أهمية البحوث الأنتروبولوجية أنها تقدم موضوعاتها بعد أن تدخل إلى عمق الحقل الاجتماعي وتعمل على دراسته من جميع النواحي المادية والتنظيمية والثقافية وجزئيات الحياة الاجتماعية، وهو ما يؤسس لمعرفة واقعية تسمح بالخروج عن كثير من التعميمات النمطية السائدة حول المجتمعات الاسلامية. ولعل الحاجة إلى مثل هذه الدراسات قد تضاعفت منذ تزايدت صور المنظمات المتشددة وانفجار العنف وانخراط شرائح من الشباب في صفوفها من عدة بلدان عربية وإسلامية، بل وحتى من بلدان أوروبية وغربية.

مما لا شك فيه أن المقاربة الحقلية الميدانية يمكنها أن تقدم تفسيرات أكثر عمقاً وتماسكاً، وأن تكشف العوامل المعقدة والمتشابكة المنتجة لظاهرة التشدد والعنف. هذا المسلك البحثي الأنتروبولوجي، رغم صعوبته، إلا أنه يقترب أكثر من غيره، لمعاينة الظاهرة عن قرب، بل يدخل إلى عمقها، ويسبر أغوارها كاشفاً عن كواليس الهوية الدينية المتشددة والاستراتيجيات التي تعتمدها في حالات التحدي والمواجهة أو التراجع والكمون، كما القيم المرافقة لها وما يدور حولها من مغذيات ودوافع وعناصر رمزية توفر لها عناصر قوة واستمرار.

صحيح أنه من الصعب على الأنتروبولوجيين العرب، كما غيرهم، الانخراط العملي في صفوف التنظيمات الإرهابية، ومعاينة طرق الدعوة والاستقطاب والتنظيم والتجنيد، لكن بالإمكان دراسة «عينات» من « الشباب التائبين» ويمكن الانطلاق من التجربتين السعودية، والموريتانية الناجحتين

---

(١) أبو بكر بن أحمد باقادر، «الدين والإنثروبولوجيا،» مؤسسة مؤمنون بلا حدود (كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٤)، <http://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%AB%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7-2324>.

في هذا المجال، وهو ما يساعد بشكل أعمق على فهم الدوافع الحقيقية لفهم ظاهرة الانخراط في التنظيمات المتشددة، وعلاقتها بالجيل الجديد من الشباب العربي أو الغربي المولد والدراسة والثقافة من الذين انخرطوا في العنف ومنظماته وشبكاته الإرهابية.

هذا المسلك المنهجي الأنتروبولوجي يمكننا من التحليل الدقيق للظاهرة، كما يوصلنا إلى معرفة سياق تطور العنف، بوصفه دينامية لا علاقة لها بالاستعداد الفطري البشري للعنف ولا ارتباط عضوي لها بالجينات الوراثية، أو المعتقد الديني، بقدر ما يرتبط بالسياق المجتمعي، وما يدور بداخله وخارجه من تفاعلات، تنمي العنف وتجعل منه نسقاً ثقافياً رائجاً.

منذ أن تعرضت الهوية ومنظومة القيم إلى الخلخلة بفعل عنف الدينامية الخارجية للعولمة فضلاً عن الصراعات الدولية، ظهر أثر ذلك في التماسك الاجتماعي وفي سلسة الإدراك وشبكة التصورات المجتمعية، بل وجعل القيم الدينية نفسها تتعرض لتحديات لم تكن معروفة عند الأجيال السابقة. إن «جيل الإنترنت»[2] ـ كما يسميه دون تابسكوت ـ لم يتجاوز فقط الإدراك التقليدي للدين، بل ذهب يستغل إنتاجات العقلانية والتحديث لخلق تماسك اجتماعي جديد مبني على توظيف التكنولوجيا ضد الدولة والمجتمع، وضد الغرب بوصفه «الآخر»، ولو كان «جيل الإنترنت» نفسه من مواليد هذا «الآخر» المتخيَّل. ولذلك يحصل «جيل الإنترنت» على تمثيل معنوي ورمزي لذاته ومستقبله، وفي الوقت نفسه يخلق لنفسه عالماً يعده أصيلاً يجب فرضه بالقوة. وكما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين، فإن هذا التماسك الاجتماعي الذي يخلقه الجيل الشبابي، يجعل من الدين نظرية جاذبة في عالم مضطرب؛ ما يضمن لأفراد الجيل قدرة على المقاومة والاستمرار في جماعة دينية قابلة للتوسع، وخلق رمزية كبيرة تفتح التماسك الاجتماعي الديني على آفاق عالمية، تتخذ من العنف قيمة لاحمة للمشترك الجماعي.

هذا التوجه البحثي والميداني من رواده أوليفيه روا أستاذ الأنتروبولوجيا السياسية الخبير في الحركات الإسلامية والأصوليات وصاحب كتاب **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة**؛ والأنتروبولوجي الفرنسي إيمانويل تود في كتابه السجالي **ما هي شارلي؟ سوسيولوجيا أزمة دينية**؛ فضلاً عن عدد كبير من الباحثين اليوم في الغرب، ومنهم الأنتروبولوجي الأمريكي سكوت أتران مدير الأبحاث الأنتروبولوجية في المركز الوطني في باريس، ومؤلف كتاب **الحديث إلى العدو، الدين والأخوة وصناعة الإرهابيين وتفكيكهم** والمترجم حديثاً إلى العربية، والذي يعدّ من أهم ما صدر في رصد الديناميات والشبكات المحلية الجديدة للجهاديين اليوم[3]، حيث عمل على مجموعة من الشباب الذين سبق لهم وانخرطوا في مثل هذه التنظيمات. وقد خلصت أبحاثه إلى

(٢) دون تابسكوت، **جيل الإنترنت: كيف يغير جيل الإنترنت عالمنا**، ترجمة حسان بيومي محمود (القاهرة: دار كلمات عربية، ٢٠١٢).

(٣) سكوت أتران، **الحديث إلى العدو: الدين والإخوة وصناعة الإرهابيين وتفكيكهم**، ترجمة طاهر لباسي (بيروت: دار جداول؛ الرباط: مكتبة مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥).

نتائج علمية هامة تتعلق بطرق تكوين الجيل الجديد من المتطرفين وإنتاجه، وطرق تشكيل الوعي ونوعية التصورات والسلوكيات التي يمارسونها داخل جماعتهم الداخلية، ووسط المحيط الخارجي الذي يعدّونه عالم الكفر.

ثالثاً: المقاربة المنهجية المتعددة التخصصات

أمام هذه المقاربات والمداخل المتنوعة لظاهرة التطرف، وحتى لا نقع في إشكالية «الرجال العميان والفيل»[٤] والتي تحيل على دلالة عميقة تؤكد **أولاً** نسبية الحقائق، وتؤكد **ثانياً** أهمية الوصف الكلي للظاهرة، وتنبه من مخاطر الوصف الجزئي أو التجزيئي لها على الرغم من أنه لا ينفي الصحة بالمعنى الجزئي؛ تبرز أهمية المقاربة المنهجية المتعددة التخصصات (Interdisciplinary Approach) لدراسة هذه الظاهرة المركبة التي تحمل في طياتها أنساقا متعددة، ومستويات مختلفة من الدلالات. تساعد هذه المنهجية على استجلاء مختلف مستويات الدلالة لظاهرة التطرف، وتسمح بالتالي بتفسيرها ضمن تعددية دلالية وتأويلية. بمعنى أن تمظهراتها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية والنفسية، تجعلها ظاهرة متشعبة ومركبة، وبالتالي من الصعب مقاربتها من خلال منظور واحد، ومواجهتها بمنهج علمي مقولب ومحدد نظرياً وتطبيقياً. وعليه فلا بد من الاستعانة بجميع المناهج، قصد الإحاطة بظاهرة التطرف من جميع جوانبها، سطحاً وعمقاً، ظاهراً وباطناً، بغية الظفر بالدلالة والتفسير والمعنى والفهم الصحيح. بالإضافة إلى ذلك فهذه منهجية مفتوحة ومرنة، يمكنها أن تدرس الظاهرة في مختلف تجلياتها، وذلك في ضوء مجموعة من العلوم والتخصصات المعرفية المتعددة، بغية الحصول على الدلالة، وبناء الإطار التفسيري، حيث تشترك فيه مجموعة من المناهج والتخصصات المتعددة. فليس ثمة نظرة ضيقة أُحادية، ولا بعد منهجي واحد في التعامل مع ظاهرة مركبة ومعقدة فهماً وتفسيراً، كظاهرة التطرف[٥].

بالاستناد إلى تالكوت بارسونز فإن الإدماج الاجتماعي (Social Integration) هو إحدى وظائف النسق الاجتماعي الذي يضمن التنسيق بين مختلف أجزائه من أجل أن يشتغل النسق بشكل جيد، وهذا ما تؤكده دراسات علم النفس الاجتماعي التي ترى أنه يؤدي إلى الإحساس بالتماثل ضمن الجماعة والانتماء إليها. يرتبط الإدماج عملياً بعناصر عديدة مثل العائلة كمؤسسة

---

(٤) التي أشار اليها أبو حيان التوحيدي بقوله: «إن الحق لم يصبه الناس في كل وجوهه، ولا أخطأوه من كل وجوهه، بل أصاب منه كل إنسان جهة... ومثل ذلك عميان انطلقوا إلى فيل فأخذ كل واحد منهم جارحة منه، فجسّها بيده ومثلها في نفسه. ثم انكفأوا. فأخبر الذي مسّ الرِّجل: إن خلقة الفيل طويلة، مدورة، شبيهة بأصل الشجرة والنخلة. وأخبر الذي مسّ الظهر: إن خلقته شبيهة بالهضبة والرابية المرتفعة، وأخبر الذي مس مشفره: إنه شيء لين لا عظم فيه، وأخبر الذي مس أذنيه: إنه منبسط دقيق، يطويه وينشره. فكل واحد منهم قد أدى بعض ما أدرك وكل يكذب صاحبه، ويدعي عليه الخطأ والغلط والجحد في ما وصفه من خلق الفيل، فانظر إلى الصدق كيف جمعهم وانظر إلى الخطأ كيف دخل عليهم حتى فرقهم». انظر: علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩)، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٥) بسراب نيكولسو، **بيان العبر مناهجية**، ترجمة ديمتري أفييرينوس (دمشق: دار مكتبة إيزيس، ٢٠٠٠).

للتنشئة الاجتماعية، وبالعمل كعامل أساسي من عوامل التفاعل الجماعي، وبالقانون كمجموعة من الحقوق والواجبات التي تربط الفرد بالآخرين وبالمجتمع ككل.

إلا أنه من الناحية السوسيوبوليتيكية ينبغي التمييز بين الإدماج والاندماج، فالإدماج يحصل عادة من خارج الإرادة، حيث لا يكون للفرد في هذه العملية مساحة من الاختيار، في حين يخالط الاندماج رغبة ذاتية داخلية من المندمج بحيث تجعله أكثر تفاعلاً واندماجاً في الجماعة، لأن اندماجه يكون إرادياً وصادراً عن رغبته في تفعيل الانتماء إليها. يميل مفهوم الاندماج إلى الحرية في الانتماء بمنأى عن عمليات الإدماج القسري أو التسلط القهري، ويستبعد كلياً احتمالات الإقصاء والتهميش ليتناغم مع مفهوم «التثاقف». يلعب مفهوم التثاقف دوراً محورياً في تشكيل عملية الاندماج، التي تمتد عبر زمن معين بحيث يصعب حصرها في حدود مسبقة، لأن التثاقف يحصل من تبادل التأثيرات والخبرات والتفاعلات، وبين فاعلين اجتماعيين، ويؤدي إلى تفعيل الاتصال بين الأفراد والمجموعات، وتفكيك الصور النمطية المسبقة، وبالتالي إضعاف عمليات الاختلاف بينها.

يتحدث إدغار موران عن عملية الإدماج محذراً من أنه قد تتولد عنها قوى «التفكيك»، وهي قوى لا تؤمن بالقيم لأنها قوى ديكتاتورية تسكن في رحم المجتمعات ورحم الطوائف وفي دواخل الأفراد وأنفسهم، أنها قوى الجذب إلى الوراء. أما عن عملية الاندماج فتتولد قوى التجميع حاملة القيم الإنسانية النبيلة، حيث الاندماج لا يعني التماثل وإنما يعني الانسجام والتوافق والتفاعل والمنفعة الشاملة.

رابعاً: هل يمكن القضاء على التعصب والتطرف؟

هل يمكن القضاء على ظاهرة التعصب من خلال عملية إدماج أم من خلال عمليات اندماج تدريجية؟ أم أن التعصب ظاهرة ملازمة للاجتماع الإنساني؟ هل يمكن في الواقع الحد من نموّه وتفاقم أخطاره؟ ما هي الخبرة العالمية في مواجهة هذه الظاهرة؟ وكيف نواجه التعصب في وطننا العربي؟

في الخبرة العالمية ثمة تراكم من التجارب العملية أدت إلى الاندماج التدريجي للقوى المحافظة والمتشددة دينياً وأيديولوجياً، وهو ما أدى في بعض الأحيان إلى «إخراجها» عن سياقها الأيديولوجي وترشيد سلوكها السياسي. ومرد ذلك إلى أنه ثمة ميل لدى الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين إلى إبداء قدر من المرونة في خطابهم وممارستهم، ولو تكتيكياً، من أجل تعظيم مكاسبهم وحماية مصالحهم وزيادة تأثيرهم في «المجال العام» وبخاصة عندما تتسيس هذه التيارات وتبدأ القبول بالمشاركة في الاستفتاءات والانتخابات. ترجع أصول هذه النظرية إلى أعمال الألماني روبرت

ميشيل وكتابه الهام الذي أصبح من كلاسيكيات السوسيوبوليتيك[٦]، والذي صدرت طبعته الأولى عام (١٩١١) بعنوان **الأحزاب السياسية: دراسة سوسيولوجية للنزاعات، حكم الأقلية والديمقراطية الحديثة** وأثارت كثيراً من النقاش والنقد وفتحت آفاقاً جديدة بعد أن ترجم إلى لغات عديدة، وفيه درس لمدى واسع ولتجارب متنوعة من الحالات التاريخية والأحزاب والتيارات السياسية والأيديولوجية في أوروبا، وقد توصل بعد دراسته إلى ما اعتبره **القانون الحديدي للأوليغارشية** (The Iron Law of Oligarchy) التي لا بد من أن تصيب الهياكل الحزبية الديمقراطية والتيارات الأيديولوجية في الوقت نفسه، إلى أن تقرر المشاركة السياسية وعندها تصبح أمام ثلاث فرضيات سببية تدفعها نحو الاعتدال والاندماج: **الأولى** هي الاعتبارات الانتخابية لتخفض من أجنداتها الثورية لمصلحة استراتيجيات كسب الاصوات واكتساب الفاعلية الانتخابية؛ **والثانية** حين تكتشف ضعفها بسبب القمع الذي تعرضت له والذي يفرض بموجب منطق البقاء السياسي أن تتجنب المواجهة المفتوحة مع الدولة وأن تعمل على تعديل خطابها وتفعيل ممارستها لكسب مزيد من الأصوات وتحصيل مزيد من المكاسب؛ **والثالثة** تتضمن تأثير الموارد التنظيمية في سلوك الجماعة السياسي والأيديولوجي والتي تبدأ بتفضيل المنافسة الانتخابية وتعظيم مكاسبها في هذا المجال على حساب الأهداف الأيديولوجية وذلك لشعورها بالعجز عن توفير الموارد التنظيمية المساعدة على التغيير الثوري الشامل، ويظهر ذلك في تعديل الخطاب والبرنامج الذي تطرحه والسلوك الذي تمارسه.

وقد جرى اختبار هذه الفرضيات في ما بعد ودراسة كثير من الحالات أمبيريقياً وتم تطويرها في عدد من الدراسات السوسيوبوليتيكية في الغرب، في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وخلصت النتائج إلى ما بات يعرف اليوم بمتلازمة: «الاندماج والاعتدال» (Moderation and Integration) وجدلية العلاقة بين: «الإقصاء والتشدد» (Exclusion and Extremism). وقد اختبرت الفرضيتان في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية مع الأحزاب الشيوعية وأحزاب اليمين المسيحي والاشتراكيين الاجتماعيين واليسار المتطرف، وهي تختبر اليوم على بعض النماذج الحركية الإسلامية في تركيا وإندونيسيا وماليزيا، ومصر وتونس والجزائر والمغرب والأردن والكويت... إلخ. وقد لاحظت هذه الدراسات وجود علاقة ترابطية بين المدخلات والمخرجات، بين الدمج والاعتدال والعكس صحيح بين الإقصاء والتشدد.

بناءً على ما تقدم يمكن القول إن المغذيات الحقيقية للعنف والتطرف موجودة في الواقع الذي يعيش فيه الإنسان ككائن مفكر وفاعل. وهو واقع يؤول فيه القهر والاستبداد والتهميش السياسي والاجتماعي، كمدخلات سياسية واجتماعية محورية، إلى خلق القابلية للتشدد والتطرف والعنف بطبيعة الحال، والعكس صحيح في إطار جدلية التوليد والتغذية: الدمج والاعتدال مقابل الإقصاء

---

(٦) Robert Michels, *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy* (New York: Free Press, 1968).

والتشدد؛ وبحسب نوع المدخلات وشدتها (قهر أو اقصاء أو محاولات إدماج ومشاركة...)، تكون المخرجات (تشدد أو اعتدال أو عنف مضاد...)، وتحتسب الحصيلة على أساس مؤشرات سياسية واجتماعية وممارسات محددة قابلة للقياس، تقوم بشكل أساسي على قياس مؤشرات مثل: التعددية السياسية وتداول السلطة، الانتخابات وآلياتها في صحة التمثيل الشعبي، المساءلة وأداء الحكومات، قاعدة المشاركة السياسية، الثقافة السياسية، الحريات المدنية والإعلامية، سلطة القانون ونفاذه، المساواة في الحقوق والواجبات، آليات مكافحة الفساد، نسب التفاوت الاجتماعي وغيرها... إلخ. وعلى سبيل المثال فقد حلّت في المراتب الخمس الأولى في مؤشر الديمقراطية لعام ٢٠١٤ كل من النروج والسويد وإيسلندا ونيوزيلندا والدنمارك من بين ١٦٧ دولة، في حين حلّت معظم البلدان العربية في المراتب التي تزيد على المئة، عدا لبنان الذي جاء ضمن ترتيب الـ ٩٨ وضمن فئة الأنظمة الهجينة (تضم ٣٨ دولة) والتي يليها فئة الأنظمة السلطوية (تضم ٥١ دولة)، وقد تمثلت فئة الديمقراطية الكاملة بـ ٢٤ دولة تلتها فئة الديمقراطية المعيبة (٥٠ دولة)[٧]، وقد جاءت البلدان العربية الأربع (سورية والعراق واليمن وليبيا) والتي تشهد أعلى نسبة عنف وتطرف في أسفل القائمة وعلى مدى سنوات طويلة لتؤكد مثل هذه الفرضيات.

وقد أصبح مفهوم الاندماج الاجتماعي وعلاقته بالمواطنة الاجتماعية من جهة وبالأمن الاجتماعي والسياسي من أكثر المفاهيم تداولاً اليوم، وأصبحت مسألة «المشاركة» فكرة محورية في كثير من الأبحاث التي درست واهتمت بهذا الموضوع[٨]. فبعد أن كان المجتمع المدني بشكل أساسي هو الذي يقوم بالوظيفة التكاملية للمجال العام مؤسساً بذلك المفهوم الحديث للمواطنة، وبخاصة في مرحلة تثبيت مفهوم الدولة ـ الأمة، أصبح الأمر مختلفاً مع العولمة التي دفعت باتجاهات أقل تكاملية واندماجاً وأكثر قبولاً للتنوع والاختلاف، تمثل فيها مجموعة الحقوق الاجتماعية في الصحة والتعليم والأمن الاجتماعي مدخلاً لا يقل أهمية عن الحقوق السياسية والمدنية في معالجة مشاكل الاستبعاد والتهميش والفقر واللامساواة، الأمر الذي يسهم في تحقيق الأمن الاجتماعي والسياسي ويدعم الاندماج الاجتماعي المبني على المواطنة النشطة والفاعلة.

---

(٧) «Democracy Index 2010 Democracy in Retreat: A Report from the Economist Intelligence Unit,» <http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf?>, and «Democracy Index 2014,» <http://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=Democracy0115>.

(٨) انظر في هذا المجال البحث المعمّق عند لوك وماثيو: Luke Buckmaster and Matthew Thomas, «Social Inclusion and Social Citizenship towards a Truly Inclusive Society,» Research Paper no. 08 2009–10 (23 October 2009), <http://www.aph.gov.au/About_Parliament/Parliamentary_Departments/Parliamentary_Library/pubs/rp/rp0910/10rp08>.

انظر أيضاً تحليلات جانسن وشيونسل وديكرز: Th. Janson, N. Chioncel, and H. Dekkers, «Social Cohesion and Integration: Learning, Active Citizenship,» *British Journal of Sociology of Education*, vol. 27, no. 2 (April 2006), pp.189-205.

وكذلك العمل الجماعي الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (٢٠١٤) والذي شارك فيه ١٩ باحثاً في أبحاث وأوراق متنوعة عالجت جوانب عديدة هامة تحت عنوان: «جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي».

الفصل الحادي عشر

الهوية العربية: إشكالية التشكل والتفكك

لا تستمد الهوية ماهيتها من ذاتها فقط، بل من المفارق لها، أي مما ينفصل عنها وليس فقط مما يتصل بها. لأنه ببساطة لا معنى لمطلب الهوية بمعزل عن التنوع والتميز والاختلاف المتمثلَين بالآخر. وحين كتب خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي النصوص الإصلاحية التأسيسية الأولى في الفكر الإسلامي، ووضع جمال الدين الأفغاني أسس هذا التيار مطلقاً مشروعاً تحررياً عقلانياً وداعياً إلى الجامعة الإسلامية؛ وحين دشنّ تلميذه الإمام محمد عبده معركة الإصلاح الديني وأطلق الكواكبي معركة «القضاء على «الاستبداد وثقافته» في كتابه الفريد طبائع الاستبداد. هذا فضلاً عما مثلته مجلة المنار ورشيد رضا من إضافة وإغناء لهذا التيار الإصلاحي؛ حين كتب هؤلاء نصوصهم منذ أواسط القرن التاسع عشر وقبله بقليل، كان التاريخ في هذه المنطقة يتحرك على وقع الصراع مع «الآخر» الطامع باقتسام تركة الإمبراطورية العثمانية التي أصابها الضعف والتراجع.

وحين كتب حسن البنا نصوصه التأسيسية مطلقاً الحركة الإسلامية المعاصرة، لم يكتب ما كتبه مفصولاً عن أزمنة ومسارات ذلك الزمن الذي مثل فيه إلغاء الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤ صدمة كبرى، اعتبرها هو وغيره طعنة خطيرة أصابت الهوية الإسلامية و«أخطر حدث في حياة الإسلام والمسلمين، فللمرة الأولى سقطت الخلافة بعد أن اتصلت حلقاتها ثلاثة عشر قرناً ونصف القرن».

كذلك حين كتب ساطع الحصري وقسطنطين زريق وميشيل عفلق نصوصهم التأسيسية في الفكر القومي العربي، لم يكن ما كتبوه بطبيعة الحال مفصولاً عن سياق العصر الذي عاشوه وتحدياته الهائلة التي أصابت بنية مجتمعاتنا في الصميم. والمتمعن في تلك النصوص القومية وما تلاها على العموم يجد أنها شهدت تطوراً مركباً على أكثر من صعيد وفي أكثر من مرحلة؛ فالمشهد العثماني حينها، قدَّم الإرهاصات التبشيرية الأولى بكل محمولاته القومية الطورانية التي انتهجت سياسة التتريك ونشأت فيها أحزاب تتحدث عن الأمة والقومية ببعدها التركي العلماني. ولا يمكن قراءة النصوص التأسيسية للفكر القومي العربي بعيداً عمّا تبع ذلك من استعمار وانتداب واستيطان صهيوني ولّد الأبعاد التحررية والوطنية والثورية، وما تلاها في مرحلة الاستقلال الوطني والدولة

القطرية، حيث اصطدمت الأحلام القومية الكبرى بالواقع الموضوعي، ومعه أصبح المشروع القومي أكثر تلازماً مع الموضوع الاشتراكي وقضايا التنمية الاجتماعية وتحدياتها. بعد هزيمة ١٩٦٧ أصيب المشروع القومي بما يشبه الانهيار وبدأت سلسلة التراجعات البنيوية تصيب النظام العربي برمَّته، حيث انتعش بعدها البديل الإسلامي.

تريد هذه المقدمة أن تقول إن «الأفكار»، وإن كانت من أكثر المنتجات القابلة للانتشار، إلا أنها ليست المعطى الوحيد لتشكيل الهويات، التي لا يمكن بطبيعة الحال إلا أن تكون تعبيراً عن حاجات وأزمات سياسية وثقافية ومعرفية. فالهويات تحتاج لأفكار حية، وقد تلجأ إلى القديم منها أو الميت، لتبثّ فيه الحياة من جديد؛ لكن هذا لا يكفي، فهي تحتاج دائماً إلى مغذيات وحواضن اجتماعية واقتصادية لكي تكتسب طاقة سياسية محركة، وتتحول إلى قوة تغيير حقيقية، وبالتالي، فإن الوعي بـ «الهوية» لا يأتي بالمطلق من خارج المجتمع أو من خارج سياق التاريخ، فهي لا تهبط من كوكب آخر ولا تأتي من خارج الزمن. فالهوية حركية مستمرة في التاريخ، تكتسب المعنى والمضمون كتجربة إنسانية خاضعة لصيرورة العيش والصراع وتحديات الواقع. إنها معطيات وعوامل تمنح الإنسان بصفته الفردية، والمجتمع كإطار تفاعلي للجماعة، الشعور بالوجود والانتماء والمصير المشترك، بما يضمن استمرارية الجماعة ويحمي كيانها. وحين يضعف هذا الشعور ويسير في طريق الاضمحلال والضمور، تواجه الجماعة مصير التفكك. إن شيئاً من هذا أصاب الهوية العربية في الصميم، الأمر الذي يطرح عدداً من التساؤلات عن الأسباب التي أدت إلى ذلك؟ وهل هي أسباب عرضية أم جوهرية؟ هل هي أسباب موضوعية تتعلق بالبنية الثقافية والاجتماعية العربية بحد ذاتها أم داخلتها واختلطت معها أسباب وعوامل خارجية، دفعت بالوعي العربي نحو منحدر هوياتي طائفي ومذهبي وإثني وقبلي، يعود إلى إحياء كيانات ما قبل الدولة الوطنية؟

أولاً: الهوية القلقة والإرهاصات النهضوية

إن الفكر الإصلاحي الإسلامي ودعاة الجامعة الإسلامية «العرب» الذين أطلقوا بذور الفكر التنويري وأسسوا لمشروع إسلامي نهضوي، لم يتخلوا في مشروعهم عن الدولة العثمانية، وإنما القيادات القومية للأخيرة التي خرجت من قلب المؤسسة العثمانية أخذت في الابتعاد عن كل ما له علاقة سياسية أو ثقافية بالعرب، بما في ذلك الإسلام الذي أخذت تبتعد عنه تدريجياً في محاولة للتطبيع مع الحضارة الأوروبية. وكان من أبرز النتائج لهذا الأمر ذلك الارتباك الذي أصاب الإصلاحيين العرب، والذي يمكن قراءته في مسألتين: مسألة الانتماء القومي، والعلاقة الدينية بالعثمانيين عبر الخلافة، والتي كان إلغاء منصب الخليفة ذروتها.

والواقع أنه إذا كانت الجامعة الإسلامية قد طرحت كصيغة لـ «هوية» جامعة لإنقاذ الدولة العثمانية بكل مكوناتها السكانية في ذلك الحين، إلا أنها لم تكن الصيغة الوحيدة التي طرحها الإصلاحيون الإسلاميون في ذلك الحين. فالأفغاني والشيخ محمد عبده وجدا فيها الحل المنشود

بلا شك، ولكن السيد رشيد رضا، وإن كان منخرطاً في تيار الشيخين الرائدين، كان له موقف من هذه المسألة تراوح بين ما سماه «خلافة الضرورة» المؤقتة وبين «خلافة الاجتهاد» التي يجب أن تمهد لها الأخيرة، بغية تحقيق التحام وثيق بين العرب والأتراك. وكان امتداد العمر بالشيخ رضا بعد أستاذيه، قد أحدث تحولاً بارزاً في فكره، ذلك التحول الذي لم تكن شخصية إصلاحية أخرى مثل الأمير شكيب أرسلان، الذي دافع طويلاً عن فكرته «العثمانية»، بعيداً منه، ليصبح بعد خيبة أمله بهم أكثر تمسكاً بـ «الإسلام العربي» شأن صديقه الشيخ رضا، حيث انتهى كلاهما إلى صيغة توفيقية بين القومية العربية والوحدة الإسلامية[1].

لم يكن مشروع الجامعة الإسلامية إلا نوعاً من أنواع «الأمر بالمعروف» والموعظة الحسنة بالنسبة إلى الإسلاميين الإصلاحيين في ذلك الحين؛ ذلك أن مشروع الخلافة كان يدغدغ أحلامهم جميعاً، وصيغة «الجامعة الإسلامية» كانت بالنسبة إليهم مخرجاً واقعياً لحالة الضعف العثماني. وهي جاءت في سياق المألوف الذي ينسجم مع الذهنية الثقافية حينها، كما جاءت والسائد فقهياً وسياسياً، والذي يحدد أصول التعامل الشرعي مع الحاكم القائم بالأمر السلطاني؛ بيد أنها لم تكن الصيغة أو الجواب الوحيد، فقد سبقها وتزامن معها صيغ أخرى خالفت ما توطن عليه الفقه السني لقرون حول الموقف الشرعي الضابط لمسألة الخروج على الحاكم، والذي يفرض الطاعة لولي الأمر، ويكرس شرعية الولايات السلطانية، ويحرم الخروج والمنابذة بالسيف منذ أن كتب الماوردي **الأحكام السلطانية**[2]، حيث استقر بعدها الفقه التقليدي على طاعة الحكام درءاً للفتنة، وصوناً للبلاد في وجه الغزاة. لقد تمثل هذا التيار الثوري في الخروج على الحاكم العثماني، حينها، بالحركة الوهابية والحركة المهدية، على الرغم من أنهما تبنَّيا فقهياً مبدأ الطاعة بالكامل وعمداً إلى تأصيله، وأجازا الخروج على الحاكم في حال أظهر كفراً بواحاً ظاهراً لا خلاف فيه.

ثمة صيغتان حملهما الفكر الإسلامي في ذلك الحين تم تقديمهما على شكل مشاريع: مثّل **الأول** قطيعة كاملة مع الدولة العثمانية حاملاً رؤية إسلامية سلفية صافية؛ ومثل **الثاني** مشروعاً توفيقياً إصلاحياً اصطدم ببنية غير قابلة للإصلاح.

كان لزوال الخلافة الإسلامية، الذي ترافق مع تقاسم منظم للإرث العثماني، نتائج عديدة بعد الحرب العالمية الأولى، منها الوجود المباشر لقوى الاستعمار الأجنبي، وإرساء منظومة التجزئة في الوطن العربي، وإقامة الدول والممالك التي وضعت حداً نسبياً لفاعلية الأفكار الإصلاحية، التي بشر بها الأفغاني ودفعت بمشروع الجامعة الإسلامية بعيداً، بل عطلت مشاريع الإصلاح والنهوض والتقدم التي كان يسعى إليها تلاميذه، كذلك دفعت بمشروع الدولة السلفية الوليدة إلى مزيد من الواقعية، وحولتها من دعوة إلى دولة. وبذلك يكون الفكر الإسلامي قد انتقل إلى وضعية مغايرة،

---

(١) إبراهيم بيضون، «تراث القلق الإسلامي،» مجلة الاجتهاد (بيروت)، العدد ١٤ (١٩٩٢)، ص ١٣١. انظر أيضاً: منير إسماعيل، **الأمير شكيب إرسلان**. ص ٣٠.

(٢) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]).

بحيث أصبح على مواجهة مباشرة ذات طابع هوياتي مع الثقافة الأوروبية؛ فمع زوال الخلافة الإسلامية، ومرجعيتها الرمزية الإسلامية، نشطت الأفكار التي تنتسب إلى المرجعية الأوروبية، خصوصاً بعد التوسع الأوروبي الكاسح في المنطقة، والهيمنة العسكرية والاقتصادية والسياسية الكاملة، التي هيأت لها الظروف لتسويق جملة من الأفكار والمفاهيم التي اخترقت كثيراً من القيم الثقافية السائدة.

مع قيام الدولة العربية الحديثة، في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين، ظهر واضحاً قوة التغلغل الحاصل من قبل المرجعيات الثقافية الأوروبية وحجمه؛ فهي كانت قد رسخت وجودها عبر مؤسسات وأجهزة ونظم، مستفيدة من مرحلة التنظيمات العثمانية سابقاً، ثم مع قيام الدول الوطنية جرى بناء هذه الدول واختياراتها ومسالكها السياسية والاقتصادية والدستورية والتشريعية والاجتماعية والقانونية، بل وحتى المؤسسات والنظم والهيكليات الإدارية من داخل المرجعيات الأوروبية، دون السماح بالاستفادة من منظومة الأفكار الإسلامية الإصلاحية التي جرى تطويرها، وتم تقليص تأثيرها إلى أدنى مستوى، وأبقي على قدر ضئيل منها، لتوظيفه في السيطرة على المؤسسات الدينية ومتفرعاتها، وهو ما حدث مع المؤسسات الوقفية والأهلية والدينية.

تراجع مفهوم الجامعة الإسلامية، كمشروع ل «هوية» جامعة، والذي اكتسب زخماً واسعاً مع السيد جمال الدين الأفغاني، وأخذ مفهوم «الجامعة العربية» يتعزز، مترافقاً مع انتشار الفكر القومي في أوروبا وانبعاث الروح القومية عند العرب، وظهور فكرة القوميات في تركيا وإيران والبلاد العربية؛ فبعد أن كان مشروع الجامعة الإسلامية ينطلق من ضرورة التكامل والتوحيد بين الشعوب والقوميات (من عرب وأتراك وفرس وهنود وأفغان...)، تحول مع الخطاب القومي الناشئ إلى مشروع تجزيئي بنظر الإسلاميين، يستبدل مفهوم العصبية الدينية بمفهوم العصبية العرقية أو الإثنية.

انعكس ذلك على دعوة الإصلاح الديني، التي عمل عليها الإصلاحيون الإسلاميون، بفعالية، مستفيدين بذلك من تراث الحركات السلفية الطرفية السابقة لها، التي انبعثت في نجد والسودان وشمال أفريقيا منذ القرن الثامن عشر. لا شك في أن سلفيات التخوم تلك (المهدية والسنوسية...) رغم عدم نفاذ دعوتها إلى العواصم والمدن الكبرى، تركت أثراً كبيراً حين أضافت فكرة العودة إلى النص وهي جوهر فكرتها. لقد كان الصراع الفكري الطاحن ضد البدع، وتعبيراتها من طرق صوفية متخلفة، من أجل تكريس السنّة وسلطتها المرجعية، أول مظهر من مظاهر العمل من أجل الإصلاح الديني لدى النهضويين والسلفيين معاً. وعنوانه كان مقاومة آثار الانحطاط في وعي المسلمين عند الفئة الأولى، وتطهير الدين وتصحيح العقائد عن الفئة الثانية.

لقد مثل هذا التقاءً غيرَ مباشرٍ بين المشروعين؛ السلفي والنهضوي في ذلك الحين على مستوى التطلعات، قبل أن يعودا ويختلفا، فيما بعد، حول موضوعات الاجتهاد ومحتواه، وحدود إعمال العقل والتأويل في النصوص وقضايا التحديث بتنوعاتها. بالإجمال حدث افتراق تحول إلى قطيعة بين تيارين: الصحوي المعاصر من جهة؛ والإصلاحي الحديث من جهة ثانية، بينهما تمايز بالخطاب أخذ يتعمق

ويتشعب تدريجياً، ليطاول الإشكالية ومناهج النظر والأهداف ووسائل بلوغها، رغم أن ما يجمعهما هو رفض الواقع القائم، والتطلع نحو تحقيق النهضة والانبعاث الحضاري للأمة. نستطيع اليوم أن نتذكر تلك السجالات بل وأن نستحضر تراث الإصلاحية الإسلامية في نقد الخطاب السياسي الديني كثيراً من الحركات الإسلامية المعاصرة، ونقد مبرراتها، بوصفه أحد أبرز منتجات نص الإصلاح الديني منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر، لنكتشف أنه نص لا يزال يفرض نفسه على الفكر الإسلامي المعاصر في مقاربة جديدة تتجاوز ذلك الاستقطاب الأيديولوجي الحاد بين الإسلاميين والعلمانيين[٣].

تتمثل إشكالية «النهضة» باعتبارها قاعدة خطاب التيار الإصلاحي الحديث الذي دشنّه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي ورشيد رضا وهي بحكم طبيعتها منفتحة على التماس أسباب النهضة من كل المرجعيات والمصادر التي يمكنها أن توفر للمشروع الإصلاحي النهضوي عوامل قوة واستمرار، بينما تمثل مسألة «الصحوة» قاعدة خطاب تيار الإسلام السياسي منذ حسن البنا إلى سيد قطب وتقي الدين النبهاني وصولاً إلى تفريعات سلفية متنوعة اليوم، وهي بحكم طبيعتها أيضاً تنغلق على مرجعيتها الداخلية ومصادرها الذاتية، ولا ترى في صحوة المسلمين إلا عودة إلى الأصول النقية واللحظة التأسيسية، إنها مشدودة إلى الماضي في نظرتها إلى المستقبل، على عكس التيار النهضوي الإصلاحي المتطلع إلى المستقبل مستلهماً من الماضي ما يفيد مشروعه النهضوي.

ثانياً: هوية متنازع على مرجعيتها... الأمة والدولة والجماعة المتخيلة

كان واضحاً أن أولى الانعكاسات بدأت مع تراجعات السيد محمد رشيد رضا، آخر رموز الإصلاحية الإسلامية، وهو تراجع أصاب مجمل المسائل التي قررها نهضويو القرن التاسع عشر حول الاجتهاد وعلاقة الديني بالسياسي، والاجتماع المدني وموجبات تطويره ... إلخ وكانت ذروة تعبيره عن ذلك التراجع، انفصاله عن منظومة الفكر السياسي الحديث، وموضوعة الدولة الوطنية التي أخذ بها الإصلاحيون منذ العقد الثالث من القرن التاسع عشر مع الطهطاوي، ثم مصالحته مع المنظومة الشرعية التقليدية، خاصة مع الماوردي وابن تيمية، وإعلانه مشروع الخلافة بالصيغة التقليدية نظاماً سياسياً نموذجياً للرد على الاحتلال الاستعماري لـ «دار الإسلام»، وعلى إلغاء مصطفى كمال الخلافة. كان ذلك التراجع انقلاباً شاملاً دمّر الفكرة الإصلاحية أو أتى عليها بالمحو، وكانت له الآثار البليغة في فتح الباب أمام الانقضاض «الفكري» والسياسي الشامل على تراثها[٤].

ولا يختلف الباحثون اليوم على أن هذا الانقلاب هو الذي فتح أوسع الأبواب وشرّعها أمام إنتاج مشروع «الصحوة» الإسلامية، الذي انطلق تياره مع مرشد «الإخوان المسلمين» الشيخ حسن البنا منذ

---

(٣) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١)، ص ١٨٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧، ورضوان السيد، سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧)، ص ٤٢ و١٩٤.

الربع الثاني من القرن العشرين. ومع مشروع «الصحوة» سوف يخفت مشروع الإصلاح الديني، وسوف يشهد نهايته الدراماتيكية على يد تيار من داخل المرجعية الإسلامية ذاتها، وليس من موقع نظر فكري غيري، كالموقع الليبرالي أو الحداثوي مثلاً، بل إن خصوم الإصلاحية والدعوة إلى الإصلاح الديني، وأكثرهم من الإسلاميين، ذهبوا إلى حد اتهام عبده والكواكبي بالسقوط في فخاخ الفكر الغربي، والدسّ على الإسلام. أي أنهم عملياً، أسقطوا حجّية هذه اللحظة النهضوية الإصلاحية من تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، مكتفين بالنظر إليها من حيث هي صدى لفكر الغالب في وعي المغلوب، لا من حيث هي مساهمة اجتهادية في النظر إلى مسائل الإسلام والاجتماع السياسي الإسلامي[٥].

كانت العناوين الأكثر تميّزاً بين التيارين حول المصالحة مع العلم، والحقائق العلمية، دونما شعور بأن ذلك ينال من العقيدة ومن سلطة الإيمان والحقيقة الدينية، ثم المصالحة مع النظام السياسي الحديث، والاعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة في مقابل وعي حادّ بهشاشة المسوغات التي تقوم عليها الدولة السلطانية، وأخيراً المصالحة مع فكرة نسبية الأفكار (وهي من ثمرات العلم الحديث)، حيث كان مجرد الالتجاء إلى أفكار «الآخر» والاستفادة منها، بل واعتقادها في بناء التصورات المستقبلية مرفوضاً ومداناً، بل دليلاً على الشعور بأن المدونة الفكرية التقليدية لا تملك أجوبة حاسمة ونهائية عن كل المشكلات مما يفرض فتح باب الاجتهاد والتجديد. وخلافاً للإصلاحية الإسلامية، ذهب الخطاب الصحوي والسلفي إلى مهاجمة العلم وتفنيده، ووضعه وضعاً حدّياً في مقابل الإيمان؛ بل ذهب إلى مقارعة فكرة الدولة الحديثة (المدنية والديمقراطية) بدعوى أنها دولة علمانية ملحدة مجافية للدين، داعياً إلى «الدولة الإسلامية» وإلى تطبيق الشريعة، فقد كان في بداياته خطاباً مغلقاً على مرجعية واحدة ومتمحوراً حول الذات والهوية، يتصف بعدم الانفتاح على المنظومات المعرفية الحديثة، منتدباً نفسه لمقارعتها من جهة وحراسة حقائقه المطلقة من جهة أخرى[٦].

ليس من شك في أن الخطابين معاً مثلا موقفاً دفاعياً عن «الهوية» إزاء زحفٍ ظافر للفكر الحديث؛ غير أن الفارق بينهما كان في المنهج وفي طبيعة تلك الاستراتيجية الهوياتية الدفاعية ومضمونها وأسلوبها، فقد اعتمد الإصلاحيون قاعدة الممكن وكانت الواقعية طريقاً عقلانياً عندهم؛ فيما اعتمد الصحويون قاعدة الواجب مستلهمين تجارب التاريخ ومستسلمين لإغراء الطوبى. ولعل المفارقة المثيرة في هذا الشأن أن وعي الإصلاحيين كان أكثر قرباً إلى الوعي السياسي من وعي «الصحويين» إليه، على الرغم من أن الإصلاحيين لم ينغمسوا كثيراً في السياسة، وفي الحزبية، كما فعل «الصحويون» بل ظلوا متمسكين بموقعهم الفكري كدعاة إلى مشروع إصلاحي مجتمعي.

كانت الدعوة الإصلاحية بالأساس دعوة فكرية نهضوية، في المقام الأول، تطلعت إلى صوغ مشروع فكري إصلاحي يتناول أوضاع العالم العربي ـ الإسلامي بالدرس والتحليل، ويقترح

---

(٥) راجع في هذا المجال عشرات من الكتب التي نشرت للهجوم على دعاة الإصلاح، عدا الرسائل الجامعية في بعض الجامعات الإسلامية السلفية.

(٦) بلقزيز، المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ٢٠٣.

معالجاتٍ له تصحح الخلل والاضطراب فيه، وتفتح له طريق النهوض الحضاري عبر تحرير الوعي من الخرافة، والتقليد، ومن اجترار الشروح والحواشي والمختصرات، والدفع به نحو الاجتهاد والتجديد والإبداع. أما الدعوة «الصحوية»، فكانت ـ منذ نشأتها ـ دعوة سياسية في المقام الأول، فقد كانت معنية بالدرجة الأولى بصوغ مشروع سياسي قوامه استلام السلطة، وتطبيق الشريعة، وبناء الدولة الإسلامية. لم يكن المثقفون جيش هذه الدعوة، على نحو ما كان عليه الأمر في الدعوة الإصلاحية، بل كان جيشها من المناضلين الملتزمين بفكرتها السياسية: إقامة الدولة الإسلامية، وبالتالي كان نتاجهم الفكري في غالبه منصباً على هذا الهدف. لذلك كان رهان الإصلاحيين على المجتمع ووعيه ودوره في صناعة النهضة المطلوبة، في حين كان رهان التيار «الصحوي»، وكل تفريعاته الحزبية على الطليعة والصفوة المؤمنة، لذلك تركز جهده على الحزب، والسلطة، والدولة، معتبراً أنها الأدوات المناسبة للخلاص من «مجتمع الجاهلية» وإقامة «المجتمع الإسلامي» البديل.

وقد رتّب كل من الرهانين نتائج متباينة على صعيد استراتيجيات الدعوة، ووسائل القيام بها: اعتمدت الإصلاحية الإسلامية على التربية والتكوين والتثقيف، مداخل وظيفية لها، لبلوغ هدف نشر الفكرة الإصلاحية وبثها في النفوس، وتحرير الوعي من عوائق التقليد والتأخر، وراهنت ـ في ذلك ـ على قيام جيل إصلاحي جديد ينهض بعبء بناء وتحقيق مشروع نهضوي عربي ـ إسلامي؛ بينما اعتمدت «الصحوية» أسلوباً حزبياً تعبوياً، استهدف التجييش، والتجنيد، والتحشيد للأتباع والمناصرين لتحقيق مشروعها السياسي.

وبقدر ما كان تعويل الخطاب الإصلاحي على «الثورة الثقافية» سبيلاً إلى النهضة، وكان الرهان على المجتمع ووعيه، هو جوهر مشروعها برمَّته، بقدر ما كانت حركة «الإخوان المسلمين» في بدايتها، بزعامة مرشدها حسن البنا (تلميذ رشيد رضا)، محاولة لاستئناف «التعبير السياسي» عن الهوية الثقافية الإسلامية، غير أنها انتهت عملياً في مشروع حزبي قطعَ مع منطلقاتها وأهدافها الأولى، لتفتح الطريق بذلك أمام أطروحة صحوية سياسية سوف تشكل مقدمة لفكر القطيعة مع الإصلاحيين الإسلاميين، والتي سوف تنضج على يدي «الجيل الثاني» للإخوان (سيد قطب وشقيقه محمد ...)، والمجموعة التي عملت على المزاوجة بين أفكار أبي الأعلى المودودي والإسلام السلفي التقليدي. كانت مقولة «الحاكمية» ذروة التعبير عن هذه القطيعة، فهي بعد أن أودت نهائياً بفكرة الدولة الوطنية والمدنية، ولدّت ثقافة التكفير والعنف واستخدام فكرة الجهاد في الداخل. لذلك لم يكن مستغرباً أن ينأى بنفسه عن الانتماء إلى هذا المسار كثير من الرموز الثقافية والقيادات الإسلامية، وبعضها كان جزءاً من حركة «الإخوان المسلمين» حينها، مفضلاً العودة إلى أفكار المؤسس حسن البنا، وبناء موقف نقدي من المرحلة القطبية وما بعدها، بينما اختار بعضهم إعادة وصل ما انقطع من العلاقة بالفكرة الإصلاحية[٧].

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

لا شك في أن صعود الخطاب القومي العربي قد أعاق تطور المشروع الصحوي الإسلامي، لكن طوباوية هذا المشروع وتعويله على الثورة السياسية منهجاً وأسلوباً، وانغلاقه على المصادر الثقافية الذاتية، قد فَرَض عليه أن يكون خطاباً شمولياً يختزل الثقافة في السياسة، والمجتمع في الدولة، مما أجهض كثيراً من أحلامه، إلا أن الدولة الوطنية التي احتكم بعضها إلى الخطاب القومي، وبعضها الآخر الذي لم يجد نفسه مضطراً إلى الاحتكام سوى إلى منطق الاستيلاء على السلطة بقوة العسكر والقبائل والطوائف، كرّست حياة سياسية فارغة من أي مضمون فكري أو سياسي وأخلاقي، وفاشلة إلى حد الإفلاس على المستوى التنموي والاجتماعي، ومدمرة إلى حد سحق كرامة الإنسان العربي على مستوى الحريات، وأسهمت إلى حد كبير بإمداد المشروع الصحوي الإسلامي بعناصر جديدة يتغذى منها مجدداً.

هكذا انفتحت الطرق أمام التيار الإسلامي الصاعد نحو تقديم نفسه كبديل، حيث اقتصرت مهمته على تبيان الأخطاء والنقائص وتعميمها على خصومه. ميلاد المشروع السياسي الإسلامي المعاصر وتقديمه لـ «الهوية» الإسلامية كبديل، تحت شعار: الإسلام هو الحل، يقترن بتراجع الخطاب القومي العربي أولاً، وفشل مشاريع التحديث والتنمية العربية بكل تجاربها وملامحها الأيديولوجية المختلفة ثانياً. من هذا المنطلق، نستطيع أن نفسر لماذا لم يؤدِّ تراجع الحركة القومية العربية إلى تدعيم «الهويات» الوطنية في الوطن العربي، لكنه بالعكس، واكب عودة الشعور الإسلامي ليكتسح من جديد قطاعاً واسعاً من الوعي بالهوية، باعتباره منبعاً للشعور بالذاتية الحضارية التي تتجاوز الانتماء الوطني للدولة، والتي بسبب هزالها وفشلها لم تعد تبدو مقنعة كمصدر قيم وتنظيم للشعور الجمعي والولاء من جهة، وعاجزة عن تشكيل أي بديل حضاري في المدى المنظور من جهة ثانية.

في قلب هذا الحراك «الهوياتي» شهدت تلك المرحلة ما يشبه الاحتراب والسجال المفتوح ما بين المشروعين الإسلامي والقومي، انخرط فيها مفكرون وقوى وأحزاب وتيارات، تناولت قضايا فكرية وسياسية عديدة كانت ولا تزال تعدُّ من المسائل الإشكالية والخلافية في الفكر العربي والإسلامي المعاصر[٨]، تناولت قضايا العلاقة بين الدين والدولة والمواطنة والعلمانية وحقوق الإنسان والمرأة والأقليات والجهاد والعنف والمعارضة وغيرها من المسائل التي بقي كثير منها قيد النقاش على الصعيد الفكري والسياسي بين النخب والتيارات، لكن الأهم أنها بقيت خارج أي انتظام حواري على مستوى الأنظمة السياسية العربية، وخارج أي تفاعل نقدي يحولها على مستوى الممارسة إلى منتج فكري جديد. وهكذا بقيت هذه التيارات ومعها شرائح واسعة في خنادقها الأيديولوجية القديمة.

---

(٨) الواقع أن جهوداً هامة بذلت لردم الفجوة بين التيارين فعقدت عدة مؤتمرات وندوات لعل أهمها تلك الجهود التي قام بها مركز دراسات الوحدة العربية منذ المؤتمر القومي الإسلامي الأول الذي عقد في بيروت في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥ والثاني الذي انعقد في الإسكندرية عام ٢٠٠٨ وقد صدرت وثائق وأبحاث ومناقشات المؤتمرين في كتابين عن المركز، وكان لي شرف الإسهام فيها.

خلاصة القول إن بذور الاختلاف والتنوع حول مرجعيات الهوية الثقافية العربية، بكل اتجاهاتها وتياراتها، ليست إلا استئنافاً، بكيفيات مختلفة، لتلك الحقبة وتحدياتها. ويمكن للمتابع والدارس، اليوم، أن يجد في صفوف الإسلاميين من يذهب إلى تبني منهج التجديد والإصلاح، ناهلاً من تراث الإصلاحيين الأوائل، كما يجد بينهم السلفيين الوهابيين الذين حافظوا على نقاء الفكرة النجدية بصورتها الأولى، كما يجد منهم من قام بمزاوجتها مع الفكر الإخواني أو القطبي، ليعيد إنتاجها على شكل سلفية مسيّسة ومتحزبة، أو سلفية جهادية على نموذج القاعدة او تنظيم الدولة. وبالتالي ليس في وسعنا أن نغامر ونستنتج أن المشروع السياسي الإسلامي المعاصر قد بلور هوية ما؛ فثمة أكثر من هوية معاصرة اليوم للمشروع الإسلامي في علاقته بالدولة، والتي بمجملها تقيم الدولة على المرجعية الدينية، وإن كانت تختلف فيما بينها إلى حد التناقض في تفسيرها لمضمون هذه المرجعية، ودلالاتها، وحدودها، ومصادرها، وإمكان الاستفادة من مرجعيات أخرى.

فالنسخة الجهادية، تقطع مع مفهوم الدولة بصيغته «الجاهلية» المعاصرة وتضع أولوية «الجهاد» على رأس مهامها لإقامة «حكم الله» ونظام الخلافة؛ فمع سيد قطب تأسس مفهوم هوياتي للحكم والدولة في الإسلام يقوم على مرجعية العقيدة فقط، صاغه بما يناقض أي هوية أخرى: «جاء الإسلام.. ليرفع الإنسان ويخلصه من وشائج الأرض والطين، وشائج اللحم والدم، فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله... ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضواً في الأمة المسلمة في دار الإسلام»[٩].

أما النسخة الإيرانية التي مثّلت في بدايتها مصدر إلهام للحركات الصحوية الإسلامية، فتطرح هوية إسلامية على مرجعية المذهب، فتقطع مع «الأمة» وولايتها ببعدها التوحيدي لتعيد بناء مفهوم الأمة على قاعدة انقسامية، هويتها ومرجعيتها الأساس تتمثل بالانتماء إلى المذهب، ولتؤسس بناء عليه نظرتها إلى الدولة على منظومة «ولاية الفقيه العامة»، التي تقيم سلطة دينية تتمتع بالهيمنة الكاملة، بل وبصلاحية «التكليف الشرعي» الذي يمتد إلى خارج حدود الدولة حيثما يوجد الشيعة المتصلون وجوباً بالمرشد «الولي الفقيه».

أما الصيغة الإخوانية التأسيسية فقدمت خطاباً هوياتياً خالصاً، وإن كان بالممارسة أكثر براغماتية في مقاربته لمسائل المواطنة والتعددية والمشاركة، وقد نجح في تجربته التركية المطورة في تقديم نموذج ديمقراطي لم يستفد منه كما يجب بين الإسلاميين العرب، وهو لا يزال أمام امتحان الدولة والإنجاز في تونس والمغرب وفلسطين (غزة)، إلا أنه فشل في صيغته وتجربته المصرية الأم.

في الخلاصة نحن أمام خطاب هوياتي ديني متمذهب، يقيم دعواه على أساس النصوص المتشكلة تاريخياً، ويتطلع لإنشاء «الدولة ـ النموذج» استناداً إلى مرجعيتها، ويستحضر لتحقيق هذا الهدف كل العدة المعرفية المساعدة لإحياء الهوية الإسلامية الصافية، وكلٌ حسب فهمه لها

---

(٩) سيد قطب، معالم في الطريق، ط ١٠ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٥٨، ٦١، ٢٩، ٣٣ و٣٥. ومثل هذه الفكرة تتكرر في الكتاب بصيغ مختلفة.

وتفسيره لمضمونها. ومع تعدد الأفهام والتفاسير في دائرة جاء فيها أصل التشريع عاماً، ساد منطق التكفير والتبديع، وضاقت مساحات الحوار والاجتهاد، وفقد المشروع الإسلامي هويته التوحيدية والنهضوية، وخاصيته التأسيسية، التنويرية والتحررية، لتخرج الحصيلة هويات دينية متمذهبة، غارقة في احتراب فكري وسياسي، مستعيدة خصومات وجدالات تاريخية مذهبية وفقهية عقيمة، يجري استخدامها وتوظيفها في الصراعات السياسية التي حولتها إلى هويات قاتلة ومتوحشة.

ثالثاً: الهوية القومية: أوهام الأيديولوجيا ووقائع السوسيولوجيا

لم يكن حال الفكر القومي العربي وتجربته في الدولة والسياسة أفضل، فقد شهدنا خلال القرن العشرين تحوّل العروبة من فكرة إلى انتماء راسخ، ومنها ولدت الحركة القومية العربية وتحولت إلى دولة أو سلطة. وإذا كانت اللحظة التأسيسية لفكرة العروبة السياسية جاءت كرد فعل على محاولات التتريك والاستعلائية القومية داخل الدولة العثمانية، فإن تبلور الوعي القومي العربي شهد علاقة ملتبسة مع الإسلام، ذلك أن نصوصه التأسيسية، غلب عليها البعد الليبرالي العلماني، والذي بدا واضحاً في كتابات ساطع الحصري (١٨٧٩ ـ ١٩٦٨) وقسطنطين زريق (١٩٠٩ ـ ٢٠٠٠)، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا الاستعمارية تتهيأ لوراثة «الخلافة الإسلامية» العثمانية.

وقد شهدنا في ذلك الحين، إشكالية عبَّرت بشكل واضح عن أزمة الهوية في تلك المرحلة، وكانت تدور حول أي «آخر» نقاومه أولاً، الأوروبي أم التركي؟ وبالتالي أي السلاحين يجب أن نحرك في البداية: سلاح العروبة أم سلاح الإسلام؟ فالثنائية حسب تحليل محمد عابد الجابري[١٠] لم تكن على صعيد الهوية، والتقابل لم يكن تقابلاً ماهوياً، بل كانت على مستوى الأداة التي ينبغي تحريكها للدفاع عن الهوية وحمايتها. في المقابل فإن هذه الإشكالية لم تكن مطروحة في المغرب العربي، فلم تكن هناك أي ثنائية، لأن «الآخر» كان واحداً وهو الأوروبي وليس غيره.

إلامَ يفضي هذا التحليل السوسيوتاريخي الذي ذهب إليه بعض المفكرين العرب؟ إنه يؤول إلى اعتبار تلك الإشكالية الثنائية حالة خاصة وظرفية مرتبطة بمثنوية «الآخر» بالنسبة إلى المشرق العربي، ولم تكن نابعة من بنية إشكالية على صعيد الهوية القومية. ولا يبدو هذا الأمر دقيقاً بنظرنا، لأنه يخلط بين الماهية والهوية، التي هي الوجود الواقعي السوسيولوجي المتجسد في التجربة العربية المعاشة والممارسة على أرض الواقع، مقابل الماهية التي هي المشترك والمتمثل بالوجود القومي المعرفي المحض والمتخيل.

يؤدي هذا التحليل وظيفته على المستوى السوسيومعرفي أيضاً، فيوفر المزيد من الضبط في جهاز المفاهيم المستخدم أيديولوجياً وسجالياً، ذلك أن التشديد على التلازم العضوي، والعلاقة

---

(١٠) محمد عابد الجابري، مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤١ ـ ٤٢.

الجدلية بين العروبة والإسلام لا يذهب إلى مطابقة معنى ومجال الأمة العربية على معنى ومجال الأمة الإسلامية، لأن القومي حقيقة سوسيولوجية وثقافية وتكوين تاريخي وحضاري، فيما الإسلام عقيدة جامعة فوق القوميات وتحتويها، لأنها أوسع فضاء منها. وبالتالي فإن مفهوم الأمة الإسلامية ينتمي إلى القاموس الروحي بقدر ما ينتمي مفهوم القومية إلى القاموس السياسي والسوسيولوجي. يفضي هذا التحديد العلمي إلى تأكيد واقعة أن الهوية القومية لأي جماعة يمكن أن تتشكل وأن يعاد تشكيلها على وقع متغيرات وتحديات اجتماعية وسياسية، في حين تكون الماهية أكثر نزوعاً إلى الثبات.

الواقع أن الأدب السياسي القومي في القرن العشرين هو من أغنى لحظات الإنتاج الفكري في الوعي العربي الحديث؛ فهو لم يتوقف عند حدود التفكير في حلول سياسية يحتاجها الواقع العربي، بل تطلع إلى صوغ ملامح هوية قومية ومشروع نهضوي تحرري كامل مستثمراً مكتسبات المعرفة الحديثة في عصره، دون انقطاع عن التراث الحضاري للأمة. وتشهد الوقائع على أن أساس الفكرة القومية العربية كان مجتمعياً أكثر مما كان حزبياً، وكان نهضوياً وتنويرياً أكثر مما كان سياسياً. إلا أن عبئاً أيديولوجياً أضاف على الفكرة ثقلاً ما كان يمكن لها أن تتحمله من دون أن يعني ذلك قطيعة معرفية كاملة مع واقع متخلف.

يمكن القول إن مرحلة الخمسينيات والستينيات تميزت بأنها دفعت بالخطاب القومي نحو الأدلجة، إلا أنها أدلجة ترافقت عملياً مع مجموعة من الانقلابات العسكرية، نجح منها أكثر من ٣٥ انقلاباً عسكرياً خلال ربع قرن (١٩٤٩ ـ ١٩٧٠)، نتج منها تحكُّم العسكريتاريا العربية في قيادة العمل القومي، وبالتالي أصبحت الأجهزة الأمنية بمثابة «كوادر قومية». وبالوقت نفسه تحولت الأحزاب القومية مراكز إسناد ودعم لهذا النظام أو ذاك. وحيث إن الدول ليست جمعيات خيرية، أدى هذا الأمر إلى تحويل بعض الأحزاب القومية وسياساتها وإنتاجها النظري إلى عمل يشبه ما كان يقوم به «فقهاء السلاطين» في مراحل سابقة من التاريخ العربي. وقد نجحت الدولة العربية القطرية الرافعة شعار القومية العربية في «تمييع» الهوية القومية، بل في اختزالها عند بعضهم وضغطها على قياسها وشخصنتها في القائد الأبدي وورثته.

ومثلما تسبب الطابع العسكري للأنظمة القومية في أزمة هوية، كذلك كان الطابع الأيديولوجي الذي جرى تضمينه في المشروع القومي مصدر أزمات متتالية، بدءاً من اشتراط العلمانية والاشتراكية كمضمون للدولة، وصولاً إلى ثنائيات عقيمة تتحدث عن مقابلة وأولويات بين التحرير والحرية أو الحرية الاجتماعية والحرية السياسية، أفضت بالنتيجة إلى خيبة على الصعيدين.

ليس في قولنا محاولة رد أسباب الإخفاق إلى التجربة السياسية القومية فقط وإهمال العوامل الخارجية بما فيها من تحديات كبيرة خاضتها الأمة، فقد كتب عن هذا الشيء كثيراً. لكن تنزيه الفكر القومي العربي وتجربته السياسية عن الإسهام في إنتاج بعض شروط ذلك الإخفاق ليس موضوعياً. ذلك أننا نعتقد أن جوانب هامة من العطب في المشروع القومي العربي إنما تعود إلى قصور فكري

في المقام الأول؛ فهو أسقط في بناء التجربة مبدأ الديموقراطية، ولم يُعر مبدأ التجديد الحضاري كبير اهتمام. وهو وإن وضع قضية التنمية المستقلة موضع الأولوية، إلا أنه علينا أن نعترف موضوعياً أن ذلك لم يكن له في الحصيلة ثمار كبرى وجذرية، وجرى الانقضاض عليها في مراحل متتالية، ما يعني أنها لم تكن محصنة بما فيه الكفاية.

رابعاً: الدولة بصفتها غنيمة

تمثلت أبرز المسائل التي شكلت معضلة في الفكر العربي المعاصر بموضوع «الدولة». والواقع أن فكرة «الدولة» قد تم تهميشها، وعانت فقراً في التنظير لها لمصلحة مفهوم «الأمة»، وهذه مسألة يشترك فيها الفكر الإسلامي والفكر القومي معاً، بغض النظر عن المضمون الأيديولوجي الذي يضفيه كلٌّ منهما على المفهومين. فكلاهما يفترض أن الدولة هي الترجمة السياسية للأمة كما يتمثلها كـ «جماعة متخيلة». وبالتالي للأمة في النص الإسلامي والقومي كامل الحق في أن تتبلور وفق مكوناتها التاريخية والثقافية أو الدينية في «دولة». وحيث إن هذا لم يحصل بفعل فاعل يتفق الاثنان على أنه «خارجي ـ استعماري». أنشأ هذا الفاعل دولاً لا مشروعية لها، أو في أحسن الحالات كانت شرعيتها منقوصة أو مؤقتة. أما من يتمتع بالشرعية الكاملة فيقع خارج حدود الدولة الواقعية القائمة، إن نصابه الشرعي الكامل في «الأمة». أي أنه في مشروع الدولة القومية المفترضة «المتخيلة» من المحيط إلى الخليج، أو في الدولة الإسلامية المتخيلة على صورة المثال التاريخي في «الخلافة الإسلامية»، الذي لا يعترف بالحدود والكيانات القانونية للدول والأوطان التي صنعها المستعمر.

لذلك لم يتم التركيز على بناء نظرية في الدولة والمواطنة والمؤسسات وفصل السلطات بقدر ما تم الاهتمام بالتنظير لكل ما له علاقة بالهوية والانتماء والأمة والوحدة والشريعة والأصالة والتراث، ولم يتم التعامل مع الدولة القائمة إلا باعتبار أنها وليد غير شرعي «لقيط» وموقت، وباعتبارها مجرد وسيلة للوصول إلى الغاية الأبعد، وهي «وحدة الأمة»؛ فالدولة التي يعيش فيها حاملو هذا الفكر لا تمثل الغاية النهائية لحلمهم القومي أو الإسلامي «الشرعي». هكذا كان كل من الفكر القومي والفكر الإسلامي، بأصالته يقدم مشروعاً ضد الدولة كمفهوم سياسي وككيان موضوعي قائم عملياً، مما عطل إمكان بناء وطنيات حقيقية نرى اليوم نذر تفكك ما بقي منها إلى ولاءات وهويات ما قبل وطنية، طائفية ومذهبية وإثنية مع انهيار هذه الدول.

لقد نتج من ذلك دول وطنية هشّة وهجينة، والأهم أن التجربة أثبتت أن حب السلطة كان على الدوام أقوى من الأيديولوجيا بالنسبة إلى القوميين وغيرهم سواء بسواء. فتاريخ الدولة الوطنية العربية يكاد يختزله الصراع على السلطة فيها، والصراع على السلطة بطبيعته لا يتوقف إلا بالاستحواذ على المزيد منها. وفي مجتمع الدول اليوم التوسع السلطوي الوحيد الممكن هو التوسع الرأسي لا الأفقي. وبمعنى آخر أن قانون تراكم السلطة هنا يبقى بالضرورة أسير حدود الدولة، يمارس

مفعوله عمودياً، الأمر الذي أدى ـ ويؤدي عملياً ـ إلى توطيد دعائم أنظمة سلطوية استبدادية تقوم على مبدأ الحزب الواحد وإلغاء الحريات العامة، وإحلال أنظمة الطوارئ وقمع التعددية السياسية، ومنع أي حديث عن تداول السلطة، واعتبار الشرعية الثورية بديلاً للشرعية الشعبية، وتوسيع دائرة المستفيدين التي تسبِّح بحمد الحاكم وبأمره. وهذا الأمر كان أحد المصادر الرئيسية المغذية لعمل قانون الفساد ونظامه المنتج كل أنواع التفاوت والتخلف والإقصاء الاجتماعي والسياسي.

وقد أبدع النظام السلطوي العربي سلباً في الآليات والأدوات التي استخدمها للإمساك باقتصاد بلاده، والتي قادت إلى كوارث اجتماعية وإلى تهميش قلّ نظيره، إذ اتبعت معظم حكومات البلدان العربية برنامجاً اقتصادياً استند في غالبه إلى وصفات برنامج الإصلاح الاقتصادي والتكيف الهيكلي لصندوق النقد الدولي، وبخاصة بعد أن تخلى أغلبها عن نهج الاقتصاد الموجَّه وتبنى الاقتصاد الحر أو اقتصاد السوق وبموجبه أقدمت على بيع شركات القطاع العام المملوكة للشعب، وكفّت يدها عن التدخل في العملية الإنتاجية وفتحت الباب على مصراعيه أمام رأس المال الأجنبي، إضافةً إلى إجراءات تفضي إلى تحرير الاقتصاد وخصخصته. لكن الخصخصة المباشرة أو غير المباشرة أفرزت طبقة من رجال الأعمال الجدد، من أقرباء وزبانية الطبقة الحاكمة احتكرت ثمار النمو الاقتصادي[١١]، وحولت الدولة وثروة المجتمع إلى غنيمة.

في المجمل أنتج هذا النهج النيوليبرالي التسلطي تحكُّم فئة قليلة جداً من رجال الأعمال في اقتصادات البلدان العربية، الأمر الذي خلق طبقة تزداد ثراءً، فيما الشعب يزداد فقراً. وهو ما أدى إلى تقليص الطبقة الوسطى وتحجيمها وإفقارها[١٢]. صحيح أن الطبقة الوسطى لم تندثر، لكن حدث فيها تغيّر بنيوي أصاب دورها الوطني والتنويري، وهي التي أدّت دوراً أساسياً في مواجهة الاستعمار، ثم بعد ذلك في بناء الدولة الوطنية بسبب انتشار التعليم بين أوساطها، فكانت بمثابة الرافعة التي نهضت بالتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي في مراحل معينة، وأسست القواعد الحقيقية للثقافة والتغير الديمقراطي.

---

(١١) في مصر كأحمد عز وحسين سالم وآخرين، أما في سورية فقد احتكر مئة من رجال الأعمال الجزء الأكبر من النشاط الاقتصادي السوري وبرز الأقرباء ومن بينهم الأكثر شهرة رامي مخلوف. ومن المفارقات اللافتة أن الإمارات العربية المتحدة المتحررة اقتصادياً، حصرت تشغيل قطاع الهاتف الخلوي، السريع الربحية بالجهات الحكومية، بينما سورية والجزائر الحريصتان بشدة على القطاع العام، اعتبرتا هذا المجال من أولى التلزيمات للقطاع الخاص في إطار الخصخصة، وحصرت التشغيل في إطار شركة أو شركتين من الشركات الخاصة المحظوظة. وفي ليبيا دارت الثروة بين الأبناء والعشيرة، وفي اليمن ضاع الاقتصاد بين القبيلة والعائلة والحرب. وفي تونس حدث أمر مشابه. انظر: خالد كاظم أبو دوح، «قراءات في الحركات الاحتجاجية العربية (ملف): ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير في بر مصر... محاولة للفهم السوسيولوجي،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٤، العدد ٣٨٧ (أيار/مايو ٢٠٠٠)، ص ١١٣ ـ ١٣٠.

(١٢) انظر في هذا المجال تحليل: جاك قبانجي، «لماذا «فاجأتنا» انتفاضتا تونس ومصر؟: مقاربة سوسيولوجية،» في: توفيق المديني [وآخرون]، **الربيع العربي.. إلى أين: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**، تحرير عبد الإله بلقزيز، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، ص ١١٩.

خامساً: العصبيات والأقليات... السياسة في خدمة القبيلة

ما حدث عملياً أن الدولة العربية الحديثة، إلى جانب الفشل التنموي والاقتصادي، أنتجت تهميشاً سياسياً إلى أبعد الحدود يتمثل بعدم تمكين المواطنين من المطالبة بحقوقهم السياسية وحاجاتهم الاقتصادية، في ظل هيمنة سلطوية مترافقة مع تدني الكفاءة الداخلية والخارجية لمؤسسات الدولة وتحولها إلى أدوات بيد البيروقراطيات السياسية، وتحول السلطات التشريعية إلى ملحق بالسلطات التنفيذية، ومن يقبع خلفها من تحالف العسكر ورجال الأعمال وأباطرة السياسة، فضلاً عن تفشي الفساد في السلطة القضائية وهشاشة استقلالها. ولعل أبرز مثال على تعطيل عمل البرلمانات العربية عن القيام بدورها، تلك النزعة البائسة لتوريث السلطة من جهة، وتغييب المعارضة من جهة أخرى، وهو ما حوّل السياسة إلى مجال لإعادة انتاج قبائل بمسميات حديثة.

الأنكى من ذلك أن الدولة العربية القطرية لم تكتفِ بفشلها في إدماج مكوناتها الأولية، القبلية والطائفية والمذهبية، بل عززتها، وعمدت إلى توظيفها كأدوات في صراعها للاستحواذ على نصاب السلطة، ولجأت إلى سياسات تستند في ممارستها القمعية إلى عصبية أو تحالف عصبيات أهلية طائفية أو مذهبية، مستخدماً خطاباً مزدوجاً، مقنعاً أو مستتراً، للاستقواء على الخصوم والحفاظ على النظام، وهو ما أدى إلى إنشاء ميليشيات تابعة له خارج إطار المؤسسات الرسمية تمارس العنف المباشر والعاري خارج إطار القانون، وتحت الرايات الطائفية والمذهبية والقبلية الصافية. هكذا قامت الأنظمة التسلطية بحماية نفسها، لكنها كانت عملياً تميِّع الحدود بين جهاز السلطة والدولة، وتغذي «**العنف الهوياتي**» داخل مجتمعاتها.

عمد النظام السلطوي العربي، في إطار سياسته للتحكم بمفاتيح السلطة، إلى توظيف المكوّنات الدينية والمذهبية والإثنية، وإخضاعها للعبة توازن القوى داخل السلطة بما يخدم مصالحه. وعودة ما يسمى اليوم مسألة الأقليات إلى التداول، ليست إلا دليلاً على أن هذه الأنظمة كرست هذا النوع من الولاءات الزبائنية، الأمر الذي حول هذه المكوّنات إلى طوائف وجعل منها كيانات سياسية وظفها كقاعدة أو كحامل أمني ومجتمعي لمشروعه السلطوي. حدث مثل هذا في سورية والعراق بشكل صريح، وفي بلدان أخرى حلّ العسكر كطبقة وشريحة مسيطرة ومستفيدة، أو القبائل المتحالفة مع الحاكم مكان الطوائف والمذاهب. في الحصيلة تم ربط هذه المكوّنات بطرق سياسية ومصلحية مختلفة بمنظومة السلطة، وفتحت أمامها سبل الارتقاء في مسالك النظام الداخلية والسيطرة على المجتمع، وأطلقت يدها في الفساد والخروج على القانون. والأخطر أن الأنظمة الاستبدادية شرعت تلعب على هذه التناقضات المجتمعية الأولية، وتطور تبايناتها الجزئية والمحلية، مما عقَّدها وفاقمها باضطراد، فأصبحت طائفية ومذهبية وقبلية، قبل أن تكون سياسية، تنتج مزيداً من التناقضات وتبثها في قاع المجتمع، لتضفي عليها طابعاً عصبوياً هوياتياً انقسامياً، يعيق أي تطور اجتماعي وثقافي جامع يمكنه أن يولد من جوامع وميادين تفاعلية ومشتركات وطنية وثقافية.

فكما عانى لبنان «مارونية سياسية» حملها في جوفه منذ تأسيسه، وأورثته حرباً طاحنة، ونظاماً يقوم على التحاصص الطائفي والمذهبي، منعه من إنتاج دولة المواطنة والمساواة، عانت وتعاني دول أخرى صيغاً مقنّعة مشابهة مثل العلوية السياسية، والحوثية السياسية، والشيعية السياسية، بل ويجري استلهام نظام التحاصص الطائفي إياه في العراق، في استعادة كارثية لمشهد يريد تزوير وعي الأقليات وتشويهه، وتحويلها إلى كيانات هوياتية مغلقة وجماعات متنكرة لهويتها القومية والوطنية الجامعة، واعتبار وجودها وحقوقها مرتبطاً بالنظام السياسي القائم والمكتسبات المحققة من خلاله، وليس بالمجتمع ككل متكامل أو بالمواطنة الاجتماعية البانية للهوية الوطنية والمشتركات الثقافية والمصالح التكاملية، والحقوق السياسية المتساوية.

يمكن القول إن الدولة العربية الإقليمية فشلت تماماً، ليس فقط في بناء نماذجها «القومية» أو «الوطنية» فحسب، بل في بناء «الدولة» كمؤسسات وإطار للمواطنة، ومرجعية للحكم والفصل في المنازعات بين الناس، الذين عادوا وقت الشدّة نحو المكوّنات التي سبقتها، أي عادوا إلى أصولهم، تماماً كما فعل أهل السلطة حين انكشفوا، فتحولوا إلى قبيلة سياسية تحتشد حول عصبوية ما.

لذلك يمكن القول إن الثورات الشعبية العربية لم تولد من فراغ، بقدر ما كانت الانفجار النوعي المترتب على الفشل الكمي المتراكم بفعل الأنظمة السلطوية التي لم ينتج منها سوى الإقصاء والتهميش والفساد، ولم تؤدِ إلا إلى تمديد قوانين الطوارئ وانتهاك الحريات والكرامات والعنف الأمني المفرط، فضلاً عن التلاعب بوحدة المجتمعات والتمييز بين طوائفه ومذاهبه بعيداً من دولة المواطنة والعدالة. وهذه كلها مجتمعة ولد في رحمها جنين الربيع العربي الذي اجتمعت على إجهاضه قوى عربية ودولية، حتى أصبحنا أمام مشهد ينذر بتفكك الدولة والمجتمعات في بعض الحالات، حيث وضع تعنُّت حكام الاستبداد، وتغوّل أجهزتهم السلطوية البلاد والعباد أمام خيارات الحرب الأهلية أو التدخل الخارجي، فانكشفت المكوّنات السلطوية الأولية لهذه الأنظمة، فظهرت قبلية ومذهبية وطائفية أو عرقية وجهوية، معطوفة على فشل تنموي ذريع أمام فجوة متنامية بين الأرياف والمدن وبين الضواحي المهمشة على أطراف المدن، التي يتكدس فيها الفقر والإهمال والحرمان.

بالإضافة إلى كل ذلك مارست النُظُم السياسية التسلطية العربية سياسات التحكم بمفاتيح الانتظام العام الاجتماعي والسياسي للاحتفاظ بسياستها وتأجيل مطلب الإصلاح، وبنت سياستها هذه على أساس العنف لا القانون، فتضخمت مؤسساتها القمعية، وقوانين الطوارئ والمحاكم الاستثنائية؛ وجرى أيضاً استخدام العنف خارج هذه الآليات للتنكيل بالمعارضين وإذلالهم، حتى انتشرت فضائح وفظائع عن التعذيب في السجون، واضطر معها نخب وشرائح عديدة إلى النفي الذاتي، أو التمرد والاحتجاج، أو الهجرة، أو انشاء طرق تعبيرية من الاحتجاج الصامت أو الرمزي أو الخفي، أو العمل عبر الجمعيات الأهلية والخيرية والتربوية المسموحة، أو تأسيس جمعيات دينية تعتزل المجتمع أو تنظيمات سرية متطرفة، وهو الأمر الذي تولد فيه الثقافة التي تسوغ العنف، وتكفر المجتمعات باعتبارها جاهلية، كما السلطات والحكام ومن يدور بفلكهم.

سادساً: متلازمة الفساد والاستبداد
كمنتج موضوعي للتطرف والعنف الهوياتي

لقد أفرز المعطى السوسيولوجي على المستوى السياسي والاجتماعي العربي، تحالفاً واضحاً بين الاستبداد والفساد، بين التسلط والتخلف، الأمر الذي أشاع أجواءً من عدم الاستقرار السياسي الداخلي في غياب كامل للديمقراطية. في مثل هذه الظروف من الطبيعي أن تتنامى الهويات الفرعية على حساب الهوية الوطنية، خصوصاً في غياب المؤسسات المدنية القادرة على إدماج المواطنين وحمايتهم من تغوّل الأجهزة السلطوية الأمنية والاقتصادية.

كان من أبرز منجزات الأنظمة السلطوية ومخرجاتها بعد عقود من تراكم الأخطاء والخطايا، هزائم عسكرية، وأمراض ثقافية وانهيار شامل لمنظومة القيم الوطنية الجامعة، فضلاً عن تفكك القيم الأخلاقية والثقافية وتراجع مستويات التعليم وتزايد مظاهر العنف الاجتماعي والفوضى وانتشار الجرائم والمخدرات والعشوائيات، والعجز الكامل أمام تنامي الضغوط السكانية والاقتصادية. هذا فضلاً عن الارتهان الكامل للسياسات الخارجية، الإقليمية والدولية، التي «تكافح الإرهاب»؟! دون أي تعريف واضح ومحدد للإرهاب، حتى أصبح لبعض الدول إرهاب تكافحه وآخر ترعاه، في حين أصبح إرهاب الدولة الاستبدادية وجهة نظر مقارنة بإرهاب المنظمات.

بين شقوق الواقع المتردي وخطوطه دخلت مجتمعاتنا في أزمة هوية، وأصابتها الهزيمة من الداخل قبل أن تواجه ضغط الخارج، وليس عسيراً على أي باحث منصف أن يكتشف تلك العلاقة الجدلية بين ثالوث البؤس والشقاء العربي المتمثل بـ «الاستبداد والتخلف والتبعية» وما بينهما من ترابط عضوي وتبادل وتلاحم في الوظيفة والنتائج. فهذا الثالوث الشقي تتغذى عناصره بعضها من بعض، وتستقوي إحداها بالأخرى لتشكل حائط السد «المانع» لأي تغيير نحو نقيضها ولو بالإصلاح التدريجي. لذلك كان جنين «الربيع العربي» بارقة أمل تم إجهاضها بتواطؤ دولي وعربي، وهو ما شكل الفرصة الذهبية الجديدة لصعود جديد لتيار التطرف والعنف حولنا على وقع عصبيات انفجرت، وهويات طائفية ومذهبية تضخمت، حتى بدأت بالتشظي واستحالت سياجاً لا يسمح للعقل بأن يخترقه، ولا لـ «الجماعة» بأن تخرج عن طوقه.

الهويات المتشظية اليوم في الوطن العربي أطاحت الهوية الجامعة، وأصبحت هي محرك العقل الجمعي؛ وهي ما تجعله ذا نزعة أقلوية تتوجس من المختلف، تخوِّنه وتشيطنه حيناً، وتكفِّره حيناً آخر؛ وهذا ما يجعل من الصعوبة بمكان تصور الهوية الفرعية كمحدد للخصوصية ومصدر غنى للمجتمع، بقدر ما تجعلها آلية لتأكيد الذات ونفي الآخر، وأداة لشَّد العصب والحشد الشعبوي، الطائفي والمذهبي والإثني. تلك هي الإشكالية التي يتأسس في مناخها «الوعي الشقي» حيث يقع الجميع في فخ ثقافة القطيع، تلك هي إشكالية الهوية والمغايرة التي يتغذى في فضائها الخطاب الديني والمذهبي المسّيس بكل تياراته، مدمراً المشتركات والجوامع التوحيدية، مشيّداً على أنقاضها قبائل هوياتية جديدة يعاد تشكيلها.

في الحصيلة... نماذج جديدة تتشكل

لم تعد جدلية الثقافة والهوية والوعي جوهراً متعالياً؛ فمع المقاربة السوسيولوجية المتعددة الأبعاد تفككت المنظورات التقليدية البانيةِ عمارتَها النظرية، ولم يعد ممكناً فهم الثقافة ولا الهوية بمعزل عن الإطارات الاجتماعية والشروط الموضوعية المكونة للوعي الفردي والجماعي. ولأن هذه العملية لا تتم في فراغ، بل في وسط معين يمارَس فيه الفاعل الاجتماعي دوره كفرد أو جماعة، فهو يتأثر بالديناميات الناظمة لاشتغال هذا الوسط بوصفه بنية معرفية لها أبعاد تاريخية وسوسيولوجية متعددة.

من هذا المنطلق تبدو الهوية الثقافية بناءً دينامياً وعلائقياً مركباً يتشكل في سياقها الوعي أو تتم إعادة بنائه، وتبدو بالتالي متعددة الارتباطات ومتنوعة الأبعاد، تكتسب في الواقع أبعاداً رمزية كما تكتسب وضعيات عملانية تعبِّر عن نفسها بما يسمى «استراتيجيات الهوية». وهي على الرغم من كونها أحد أبرز تعبيرات الانتماء وتعريف الذات، وكانت على الدوام أحد المجالات المصاحبة للصراع بين الأمم والحضارات، إلا أنها في عصر العولمة أخذت صوراً مختلفة، حيث تغيّر باراديغم تشكل الهويات وتغيّرت بالتالي معطياتها مع الانفجار الهائل في الإنفوميديا والمعلوماتية، حيث أصبحت أكثر شبكية وأكثر فعالية ومرونة وأكثر تدفقاً.

نشهد اليوم تحولاً جذرياً في مفهوم الهوية ناتجاً من التغيرات التي طرأت على مفهوم «القوة»، فقد أصبحت الثقافة البانية للهويات من الأسلحة الثقيلة في الحروب الناعمة في عالم اليوم، وخاصة في ميدان إنتاج المعارف والأفكار والرموز والقيم، وما الحديث عن صدام الحضارات الذي دشنه هنتنغتون إلا دليل على المكانة التي أخذ يتبوأها هذا الرأسمال الرمزي الممثل بالثقافة والمعرفة، باعتباره منظومة تنتج خصوصيتها وأدواتها.

مع الأنتروبولوجيا جرى التركيز على فكرة «المناطق الثقافية» في إطار الاتجاه الذي رسمه فرانز بواس، وجرى تداول مفهوم «الموقد الثقافي» على الموقع أو المنطقة التي أصبحت مصدراً غنياً منتجاً للصفات والمعاني المشتركة، والأفكار والمعايير التي تتدفق إلى أكثر من مكان، والواقع أن

هذا الاتجاه الانتشاري أسهم بشكل فعّال في طرح مسألة تعدد الثقافات وتنوعها وتأثيراتها النفسية الثقافية والتي أصبحت منذ ذلك الحين من المفاهيم الرئيسية في التنظير الأنتروبولوجي المعاصر. إن انتشار المعاني المشتركة والأفكار والمعايير الثقافية من خلال أقنية ومجالات واسعة للتفاعل والتدفقات يؤدي إلى خلق «مواقد ثقافية» غير محددة، وبالتالي يمكن القول اليوم إن الموقد الثقافي للعولمة يمتد على شبكة في كل مدن العالم حيث الهيمنة فيها للثقافة الغربية، ومع ذلك فإن ما ينتقل وينتشر من قيم ومفاهيم ومعايير في الفضاء الحقيقي أو الإلكتروني سيتفاعل لا محالة مع ثقافات أخرى، منتجاً ديناميات الاستيعاب والتماثل، أو التثاقف أو القطيعة، وعلى وقع هذه التفاعلات يعاد تشكيل الهويات الفردية والجماعية، بل يعاد إنتاجها.

أهم ما في هذه الديناميات الجديدة يتمثل بإعادة ترتيب منظومة الولاءات، والأنظمة الرمزية والمرجعية عند التقاء الفاعلين من حاملي الثقافات المتباينة و/أو المتنافسة الأمر الذي يؤدي إلى بلبلة اليقينيات المستقرة، وتحريكها بطريقة غير مسبوقة، وربما غير متوقعة.

لم تحتل مسائل الهوية مكانة متميزة في الفضاء الثقافي العربي إلا منذ الثمانينيات وذلك بتأثير تحولات كبرى داخلية وخارجية. قبلها كانت مسائل التراث والمعاصرة والتنمية والدولة محاور أساسية في التفكير العربي، وبقيت المقاربة الهوياتية أحد تفرعات البحث في مسائل التراث والمعاصرة ومتصلة اتصالاً شديداً بالمقاربة الأيديولوجية الرامية إلى إحداث التغير. ما حدث مع انهيار التجارب الأيديولوجية الكبرى في العالم وقيام نظام دولي جديد بمرجعية قطبية غربية من جهة، والانفجار المعلوماتي الهائل في وسائل الاتصال المعولمة من جهة أخرى، تواكب مع مقولات بدأت بتنظير فرانسيس فوكوياما عن «نهاية التاريخ» و«نهاية الأيديولوجيات» والادعاء بانتصار النموذج الغربي وامتلاكه مفاتيح التقدم المعرفي والاجتماعي والسياسي بصورة نهائية. وما سينشره صموئيل هنتنغتون بشكل متزامن عن صراع الحضارات هو استكمال لهذه المقاربة من خلال تحديد الفضاءات التي ستكون مصدر مقاومة لهذه الصيرورة الحتمية للتاريخ البشري، معتبراً الحضارة الإسلامية من أهم «المجالات الحضارية» المقاومة والرافضة والمتصدية لمنظومة القيم الغربية الديمقراطية.

مثل انتشار هذه المقاربات وتسويقها في الغرب عنواناً لقرن جديد تواكب مع خيارات عسكرية في أكثر من موقع من العالم الإسلامي، وهو ما أسهم في تعميم مقولات المحافظين الجدد باعتبار «الإسلام يمثل تهديداً للعالم» من جهة، ورسّخ الاعتقاد بأن مقولة انهيار الأيديولوجيات ليست إلا أيديولوجيا جديدة ترمي إلى محاربة كل بناء فكري أو أيديولوجي مناهض لتوسع الليبرالية الغربية المتوحشة وهيمنتها من جهة ثانية. هكذا تولدت صياغة جديدة للهوية في المجال العربي تعتمد «الدين» وحدة التحليل المركزية، وهو ما أفضى إلى تفعيل الانتماء الهوياتي المتمذهب والانقسامي، على أنقاض المشتركات الوطنية التي فشلت الدولة العربية بكل نماذجها في ترسيخها وحمايتها، بل إن بعضها أسهم بشكل مباشر في تفكيك ما تم تشكيله من بذور وطنية جامعة عند

شعوره بخطر فقدان الشرعية الشعبية، فعمد إلى سياسات عصبوية وطائفية ومذهبية عمّقت أزمة الشرعية في هذه الدول من جهة، وأدخلت مجتمعاتها في صراعات دامية لم تنتهِ بعد.

أسهم حدثان في تعزيز هذا الاتجاه: تَمثل **الأول** بالثورة الخمينية على الشاه، **والثاني** بالتحولات العميقة في بنية الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي. فقد مثلت التجربة الخمينية في بداياتها نموذجاً ملهماً لكثير من الإسلاميين لاعتمادها في إسقاط نظام الشاه على التظاهرات المليونية من جهة والدعوة السلمية الدؤوبة من جهة ثانية؛ لكن ممارستها السلطة وسياستها الخارجية كشفت عن مشروع طموح يتخطى إيران بحدودها المعترف بها وليطاول دول الجوار برمَّتها. المشكلة في هذا الطموح الإقليمي أنه يستند إلى نموذج أيديولوجي مذهبي في ممارسة السلطة، ويمعن في قهر المخالفين له في الداخل الإيراني مؤسساً بذلك تجربة هوياتية مذهبية صلبة تقوم على حدَّي الإقصاء أو الهيمنة والاستيعاب. فقد نص الدستور الإيراني في المادة ١٢ منه بوضوح على اعتبار الديانة الرسمية للدولة هي الإسلام وفق المذهب الاثني عشري، وتتحدث مقدمة الدستور عن الهدف المنشود بوضوح أكثر وهو «إعداد الظروف لاستمرارية الثورة داخل البلاد وخارجها» ومواصلة الجهاد لإنقاذ «الشعوب المحرومة والمضطهدة في جميع أنحاء العالم»، وتحدد الوسائل لذلك ومنها «بناء الجيش الثوري العقائدي» ولمزيد من الإيضاح يحدد هذا الدستور، مهمة هذا الجيش الذي «لا يلتزم بمسؤولية الحماية وحراسة الحدود فحسب، بل يحمل أعباء رسالة إلهية وهي الجهاد في سبيل الله من أجل بسط حاكمية القانون الإلهي في العالم...»، وكل ذلك يجري تحت سلطة المرشد الأعلى والمشرف على السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية وهو الولي الفقيه.

ما قيل عن تصدير الثورة حينها لم يكن وهماً، فبالقدر الذي لا تمثل فيه فكرة تصدير الثورة أي مشكلة باعتبارها نموذجاً يمكن استلهامه كي يتولى الشعب مقدراته ويستعيد السلطة لنفسه من يد الطغاة والمستبدين، تصبح كارثية حال اعتمادها كنموذج هوياتي مؤدلج ومتمذهب من جهة، ومندمج في عمليات تصدير الثورة والدعوة لها، حيث لن تجد في هذه الصيغة أرضاً خصبة وبيئة حاضنة إلا في أوساط الشيعة الاثني عشرية المنتشرين في بقاع العالم، وبخاصة في الجوار العربي، وهو ما يؤدي عملياً إلى نزعة انقسامية تفتت الانتماءات والمشتركات المجتمعية وتفكك الروابط الهوياتية الوطنية الجامعة والهشّة في الأساس لمصلحة العصبويات والأقليات المتمذهبة والمؤدلجة.

في الحصيلة تحوّل مشروع تصدير الثورة وفق النموذج الإيراني إلى طموح لبناء «مجال هوياتي» عابر للحدود والدول والأوطان ومتجاوز للسيادة الوطنية للدول الناشئة عقب خرائط الفرز والتقسيم مطلع القرن الماضي والتي رسمت حدود المصالح وفق توازنات القوة بعد الحرب العالمية الأولى. وهو طموح ينسجم مع فكرة «المناطق الثقافية» التي تحدث عنها عديد من الأنتروبولوجيين. ولأن هذا المشروع من طبيعة مؤدلجة ومتمذهبة، يطرح نفسه في مواجهة الادعاء بـ «نهاية الأيديولوجيات»

ومتماهياً مع مقاربة «صدام الحضارات»، فهو يتمتع بقدرة توليدية، ويتغذى على جدلية التوحّد والانقسام، التوحّد مع المتماثلين، والتمايز عن المختلفين، وهي إحدى «استراتيجيات الهوية» التي يتم تفعيلها على وقع التحديات والصراعات وعلى تخوم التنوع والاختلاف.

المجال الهوياتي المتمذهب والمؤدلج هو من طبيعة مختلفة عن «المجال الحيوي» ذلك أنه يوظف بكثافة عالية المعطيات الثقافية والدينية والأيديولوجية وبخاصة للأقليات. والواقع أنه منذ أن وضع الألماني فريدريك راتزل، مؤسس نظرية المجال الحيوي، أواخر القرن التاسع عشر المبادئ السبعة لنمو الدول وتوسعها، لاقت نظريته اهتماماً كبيراً على مستوى الدول وفي المجال الأكاديمي، ومعها تحولت نظريات الجيوبوليتك إلى تطوير لهذه النظرية، وخاصة مع رودولف كيلن (١٨٦٤ ـ ١٩٢٢) والألماني كارل هوسهوفر (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦) وهالفورد ماكيندر (١٨٦١ ـ ١٩٤٧) ويمكننا ملاحظة أن أفكار التوسع الكولونيالي كانت متلازمة دائماً مع نظريات من طبيعة مشابهة، إلا أن التطورات التي أدت إلى حربين عالميتين أفضت إلى نظام دولي جديد ارتكز على مجالات حيوية عالمية أدّت فيها الفضاءات الاقتصادية (Geo-economic) دوراً مركزياً بين قطبين توزعا بين الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي والحرب الباردة التي طبعت بنتائجها القرن الماضي. ومع الثورة التكنولوجية وانهيار الاتحاد السوفياتي برزت نظريات جديدة تتحدث عن نهاية التاريخ والأيديولوجيات وصدام الحضارات في مؤشر واضح على أهمية الثقافة في عصر العولمة والقطب الواحد. لقد أتاحت العولمة وما شكلته من ديناميات جديدة الفرصة التاريخية لامتداد المجال الحيوي الأحادي القطب على مستوى العالم، وهي تلازمت مع توظيف مكثف لأطروحة «مكافحة الإرهاب» ومخرجات التطور المعرفي والتكنولوجي الهائل على مستوى العالم. في الحصيلة تحوّل مفهوم المجال الحيوي التقليدي مع المقاربة المعولمة من الارتكاز على المعطى الجغرافي إلى الاقتصادي ومن ثم إلى فضاءات أخرى تتداخل فيها الأبعاد لتشمل أيضاً الثقافي والديني والإثني الذي يعد اليوم أحد مخرجات العولمة.

وعلى أساس الجيوبوليتيك القديم، وموازين القوى الدولية حينها جرى تقاسم النفوذ بين القوى الكبرى، فقامت دول ورسمت خرائط وتحددت مجالات حيوية لكل منها، وهي تبدو اليوم في ضوء تلك التطورات المعولمة أكثر هشاشة من أي مرحلة سابقة. وقد أسهمت التحولات العميقة التي طاولت بنية الدولة والمجتمعات العربية والمتزامنة مع هذه التحولات المعولمة في تعميق أزمة الشرعية في الوطن العربي، وهي أزمة فاقمها فشل مشاريع التنمية والهزائم المتتالية لهذه الأنظمة والتي اكتسبت مشروعيتها في الأساس تحت عناوين تحررية وقومية، وتفاقم عجزها في تلبية الحاجات المتزايدة لشعوبها ومجتمعاتها، والذي اقترن بتحول الفساد إلى ثقافة متجذرة تحولت إلى ما يشبه النهب المنظم. وإذا كانت أنظمة «الثروة» وأنظمة «الثورة» تشتركان في منظومة قيم حاكمة للثقافة السياسية، إلا أنهما يختلفان في عديد من الخصائص السوسيولوجية والبنيوية التي تجعل من طبيعة الممارسة السياسية في كل منهما مختلفة ومتباينة إلى أبعد الحدود.

ولم يكن مستغرباً وفقاً لمفهوم «الدولة الفاشلة» أن تكون مجموع البلدان العربية التي تشهد اليوم حروباً طاحنة، أو حالات من عدم الاستقرار السياسي والأمني قد احتلت المراتب المتدنية من سلسلة التقارير التي صدرت في هذا المجال منذ العام (٢٠٠٧)، وإن كان هذا يشير إلى شيء فإنه يشير بشكل أساسي إلى أن الثورات العربية كانت حصيلة طبيعية لهذا الفشل المتراكم.

لقد تم التعامل مع الدولة العربية بصفتها غنيمة أكثر من كونها مؤسسات راسخة لتدبير الشأن العام، وتسبب الطابع العسكري لأغلبية أنظمة الثورة في تغييب العدالة والمساءلة وإسقاط المشاركة الشعبية وتعميم ثقافة الفساد. وقد تفنن النظام السلطوي العربي عموماً في خلق الآليات التي استخدمها للهيمنة على مصادر الثروة في بلاده، وهي آليات انتجت سياسات قادت إلى كوارث اجتماعية وإلى تهميش قلّ نظيره، إلا أن الكارثة الأكبر تمثلت باعتماده على آلة بطش وقمع راحت تمعن في ممارسة العنف من جهة والتمييز الفاضح بين مكوناتها الأولية، القبلية والطائفية والمذهبية، بل عمدت إلى توظيف هذه الانتماءات في صراعاتها لتثبت هيمنتها، ولجأت إلى سياسات قمعية تستند إلى عصبية أو تحالف عصبيات، وهو ما أسهمَ بعودة مسألة الأقليات إلى التداول من جهة، وعمَّق أزمة الشرعية لديها من جهة أخرى. في الحصيلة مارست النظم التسلطية العربية سياسات تستند إلى العنف وليس القانون، وقامت بتأجيل مطلب الإصلاح، فتضخمت المؤسسات العقابية لديها، وأصبح القمع وقوانين الطوارئ والمحاكم العسكرية والاستثنائية شكلاً رائجاً من أشكال ممارسة السياسة. وقد أسهمت كل هذه المتغيرات المتراكمة في تغيير منظومة الولاءات والانتماءات، وأصبح الدِّين مادة خصبة في إعادة تشكيل الهويات.

لقد أُجهضت بذور الربيع العربي بالثورة المضادة ورسوخ الدولة العميقة من جهة، وبتدخل قوى إقليمية ودولية متعددة وجدت في عملية التحول الديموقراطي التي شهدتها عواصم عربية كبرى مخاطرة قد تطيح ما تبقى من أنظمة خاصة بعد ما تبين اكتساح الإسلام السياسي صناديق الاقتراع. في الحصيلة كشفت الثورات المضادة «المستور» في بنية الدولة والمجتمع العربيين.

ظهرت هشاشة الدولة وتبعيتها بوضوح رغم تضخم آلتها القمعية والأمنية، كما عادت المجتمعات العربية حال انكسار هيبة الدولة إلى الولاءات والانتماءات «الأولية» لما قبل الدولة. وكما احتمت الدولة القمعية وقوى الثورة المضادة بأقليات إثنية أو طائفية أو مذهبية ممتدة خارج الحدود أو حتى بنخب عسكرية ضمن منظومتها الأمنية للدفاع عن مصالحها المهددة مستخدمة آلتها القمعية والتدميرية، فقد احتمت بالمقابل قوى الثورة بحاضنتها الشعبية وانتماءاتها وامتداداتها، وهو ما خلق تغذية متبادلة لصراعات اتخذت طابعاً هوياتياً ومذهبياً، استفادت منه الأجنحة الأكثر تطرفاً وأدلجة على الجبهتين، على حساب قوى التغيير والاعتدال.

في مشهد كهذا من الطبيعي أن تعتمد الأطراف المتصارعة الخطاب الهوياتي المؤدلج والذي بدأ مضمراً ومستتراً، لكنه ما لبث أن كشف عن نفسه بوضوح تحت وطأة العنف العاري والتدخل الأجنبي والإقليمي المتنوع والمتعدد. وكشف الصراع الدامي في العراق وسورية ومن ثم اليمن

ولبنان، عن وقائع تشكلات هوياتية مذهبية مؤدلجة تمتلك قوى ميليشياتية ضاربة، تتخطى ولاءاتها حدود أوطانها من جهة، وتشكل بالوقت نفسه قوى رديفة للدولة، مندمجة فيها أو موازية لها. فتحت شعارات وأعلام هذه الفصائل والميليشيات تدافعت للقتال من أقطار شتى، عناصر متعددة الجنسيات تحمل من الأسماء والمسميات ما يكشف هويتها الإثنية أو المذهبية، منها ما يصطبغ بملامح كربلائية لا تخفي الرابط المذهبي وإن تسمى الحشد «الشعبي» أو قوى «الممانعة والمقاومة»، ومنها ما نحو الجهادية المفتوحة وإن تسمى «الدولة الإسلامية» والسلفية الجهادية وغيرها من مسميات.

ما يجمع المقاتلين القادمين من إيران تحت أعلام الحرس الثوري أو من «الهزّارة الشيعة» في أفغانستان من جهة، والمقاتلين الشيشان والتركمان والمتطوعين القادمين من بلدان أوروبية وغربية شتى تحت أعلام السلفية الجهادية من جهة أخرى، منطق «جهادي» واحد لا علاقة له بالحرية أو الانتقال السياسي أو الإصلاح الديمقراطي بين شعارات «المقاومة والممانعة» والدفاع عن «المراقد» حتى «لا تسبى زينب مرتين» وتحت صرخات الموت لأميركا واسرائيل و«لبيك يا حسين» تنكشف طبيعة الصراع الهوياتية المذهبية المغذية لخطاب السلفية الجهادية وتحكيم الشريعة والدولة الإسلامية، يتأسس خطاب هوياتي متوحش ومتمذهب يقوم على الإقصاء والإلغاء، موظفاً النصوص الدينية كعدّة أيديولوجية قاتلة لا تصلح إلا للتكفير المتبادل.

العقل الهوياتي «الأداتي» المؤدلج والمتمذهب نجح في اجتياح مساحات واسعة من المشتركات والجوامع الهشّة في الأساس، تفككت «الهوية القومية» وتشّظت «الهوية الوطنية»، وتقف الدولة كمؤسسة جامعة على تخوم التفكك والتشظي وإعادة التشكل وفق منطق «المجال الهوياتي» الذي يرتسم على أرض الصراع الدامي، في ظل تجاذبات دولية كشفت أيضاً عن صراعات ومصالح آخذة في التشكل وفق منطق تعددية المجالات الهوياتية في عالم استعصى على الأحادية القطبية التامة.

ثمة ثلاثة مشاريع هوياتية يُعاد تشكيلها على وقع الصراع الدامي، يتمثل **الأول** بمشروع المجال الهوياتي الشيعي وفق نموذج ولاية الفقيه و«المتمدد» في قلب الوطن العربي اليوم؛ والثاني يتمثل بمشروع المجال الهوياتي السنّي «الحائر» بين النموذج التركي «الناضج» والعربي «الطري» والإسلامي السلفي «النافر»؛ أما **الثالث** فيتمثل بمشروع المجال الهوياتي «اليهودي» والمتصهين ونموذجه الإسرائيلي والشرق أوسطي «المحاصر» حتى الآن. أيٌّ من هذه المشاريع لا يخلو من عطب بنيوي يتمثل بانعدام «الصفاء» المذهبي أو الإثني أو الطائفي في «مجاله» وفي نموذجه من جهة، وفي اعتماده على مغذيات خارجية أو أيديولوجية أو عسكرية بعضها قابل للنضوب أو لا يُسمح له بتحقيق انتصارات صفرية من جهة أخرى، وهو ما يفضي إلى فوضى قاتلة على ساحة المجالات الهوياتية المتداخلة، بقدر ما يؤسس لتسويات أو صفقات مستقبلية.

وإذا كان الموروث بمفرده كمعطى ثقافي مستقل، وبمعزل عن المعطيات الاجتماعية والسياسية، غير صالح كنموذج تفسيري لفهم ما يجري من حراك وصراعات المجالات الهوياتية التي يدور

حولها الصراع اليوم، يصبح من الضروري تعميق القراءة «التفاعلية» بين مختلف المعطيات لتوليد نوع جديد من التساؤلات العلمية لفهم وتفسير المصير الذي آلت إليه المنطقة العربية في تحولها إلى ساحة صراع هوياتي متمذهب ومفتوح.

أسهمت العولمة في تغيير مفهوم «القوة» كما غيّرت مفهوم السياسة وأعادت صياغة مفهوم الدولة القومية والسيادة الوطنية، ولم تعد العزلة السياسية ممكنة. ما حدث ويحدث فعلياً بفعل الديناميات الهائلة للعولمة أقرب إلى تشكل «مجالات هوياتية» تعتمد سياسة الباب المفتوح (Open-door policy) على المستوى العالمي، وهو اتجاه يزداد شيئاً فشيئاً ترابطاً وتفاعلاً. أصبح التفكير في السياسة والدولة، يعني التفكير في العالم وتخيُّله كوحدة سياسية واحدة، وبالتالي لم تعد الدولة «وحدة التحليل» ومركز السياسة الوحيد، هي أيضاً لم تعد مسؤولة مسؤولية كاملة عن تلك الوظائف التقليدية التي اضطلعت بها، رغم أنها ستظل تدّعي نظرياً القيام بوظائفها التقليدية وتتمسك بمفهوم السيادة، لكنها عملياً أصبحت أقل سلطة على أفرادها وأمنها وبيئتها، بل ومستقبلها. ولا شك في أن الفواصل تتجه نحو التآكل وتصبح تدريجياً أقل حدة في المجالات والحقول التي تتقدم فيها العولمة، وبخاصة في مجالات الاقتصاد والسياسة ثم في وقائع الثقافة والقيم. أنهت العولمة مقولة أن السياسة محلية أو قومية فقط، لقد أصبحت تأثيراتها أكثر انتشاراً وتدفقاً. هذا التدفق السياسي قريب الشبه بالتدفق الحاصل على مستوى المعلومات والبيانات والسلع والمنتجات والأفكار على الصعيد العالمي وعبر الوسائط التكنولوجية والفضائية الحديثة. لقد سمحت هذه الوسائط للسياسة أن تتمدد خارج الدولة وتتجاوز إطارها الجغرافي ونطاقها المحلي، وأن تؤكد نزوعها العالمي، والتحرر بالتالي، نسبياً من قيود الزمان والمكان، وأصبح ما يجري في أوكرانيا أو أذربيجان أو أرمينيا والشيشان وأفغانستان، بل وحتى في صحراء أفريقيا وأدغالها، على صلة وثيقة بما يجري في أنبار العراق أو الرقة السورية وسرت الليبية، وهي صلة تدخل في حساباتها خطوط أنابيب الغاز والبترول وآباره بقدر ما يتداخل معها الموروث الثقافي والإثني والديني. إنه عالم يتسع على مستوى المصالح بقدر ما يضيق على مستوى الهويات حين يعاد تشكيلها على ضوء تلك المتغيرات والمصالح المعولمة.

في المقابل أفضت مخرجات العولمة ومفاعيل ثورة الاتصالات والضّخ الإعلامي المتواصل والمرافق لمجتمع المعلومات، إلى واقع جديد أصبحت معه محاولات الانغلاق والانكفاء الثقافي مجرد ردود فعل سلبية لا تفي بغرض الحفاظ على الهوية في ظل التفاوت الهائل في موازين القوى في العالم بين الشمال والجنوب. فثقافة العولمة هي ثقافة ما بعد المكتوب الذي اقتحم الحواجز اللغوية بين المجتمعات الإنسانية مع ثقافة الصورة الصاعدة. وعندما تلتحق الثقافة بالعولمة تصبح هويتها محط تجاذب يجسده براديغم يزداد حدّة بين اتجاه يدفع نحو الاندماج والالتحاق والتماثل مع النموذج العالمي المهيمن، واتجاه يدفع نحو الخصوصية والرفض، وهو ما يؤدي إلى توليد ثقافة مضادة للعولمة، لكن مشكلتها أيضاً كنقيضها، متمركزة على الذات، تنتج بنية متعاكسة ومقلوبة

تسعى إلى خفض ما عداها وتهميشه. وهو ما تمثله التيارات الهوياتية المحافظة والمتشددة ذات الطابع الشمولي بشكل صريح. هذه العولمة الثقافية المضادة ليست في الواقع إلا صورة معاكسة ولكن مشوهة عن ثقافة العولمة المسيطرة والمهيمنة.

كيف نخرج من هذه الدوامة من دون أن نخسر ذاتنا فلا تذوب أو تستتبع أو تنغلق فتتحجر وتقبع في قلب التاريخ وتخسر المستقبل؟

إن موقف رفض الهيمنة والكشف عن آليات التبعية وتحصين الهوية هو رد الفعل الطبيعي لبناء دفاعات حضارية فعّالة، إلا أن هذا وحده غير كافٍ للمشاركة الإيجابية في الحضارة العالمية. إنه موقف يبني متاريس وقلاعاً مغلقة ويفضي إلى الانعزال والتقوقع، ويعيق التفاعل والتجدد، ويدمر إمكانات الانطلاق والتفتح. إنه من الآليات الدفاعية البسيطة التي تجعلنا أكثر قابلية للسقوط والتداعي. إنه صراع خاسر في معركة إثبات الوجود، وسيبقى كذلك إذا لم يترافق مع إعادة بناء وتشكيل ثقافي ذاتي باتجاه بلورة حلول جديدة ومبدعة لمشاكلنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، أي أن الأمر يتطلّب إطلاق ورشة تاريخية لإعادة بناء الذات وتأهيلها لمواجهة العصر بأدوات وآليات جديدة، وليس الاكتفاء بالدفاع عنها والتغزل بمزاياها والاعتزاز بماضيها والتشهير بخصومها.

ومغادرة حقل الثنائيات التي وقع فكرنا في أسرها هو أحد المفاتيح الأساسية لتجاوز الاختزال المتعسف الذي نمارسه في التعامل مع الظواهر والمستجدات: ثنائية الأصالة والمعاصرة، المثالية والمادية، الذاتية والموضوعية، الفرد والجماعة، الحقائق والقيم، التغير والاستقرار، الطوعية والجبرية، العقلانية واللاعقلانية، التعليم والتربية، فضلاً عن لائحة قد تطول عن ثنائيات تشمل وتختزل بشمولها مجمل التحديات التي تواجهنا. وعلى الرغم من أن هذه الثنائيات مفيدة أحياناً كنماذج تحليلية، إلا أنها تؤدي غالباً إلى إخفاء مظاهر الاعتماد المتبادل والتفاعل بين الظواهر. لقد حطمت تكنولوجيا المعلومات كثيراً من الثنائيات التي كانت تحجب عنا طيف الرماديات التي اتسع مداها ليشكل فضاءات ترسم مسارات اتصال وتفاعل جديدة في المعنى والمدلول بما يفضي إلى اعتبارها وسائل لتنظيم الفكر لا غايةً له.

أول ما يعنيه ذلك أن فكر العصر لم يعد فكراً خطياً (Non-linear Thinking) يرى معظم الظواهر في هيئة سلاسل متلاحقة متدرجة تتحرك من نقطة بداية صوب غايات محددة مسبقاً. لقد كان هذا في الماضي حيث كانت معرفة المجتمعات في نظر بعضهم ترتقي خطياً من الأسطورة إلى السحر إلى الميتافيزيقيا إلى العلم. كذلك كانت النظرة إلى علاقة التكنولوجيا بالمجتمع، فقد طرحها فكر الماضي في خطية صارمة مؤداها: العلم يكتشف، التكنولوجيا تطبق، والمجتمع عليه أن يتكيف معها. أما خطية الفكر التاريخي فسافرة في رواية أحداثه المتعاقبة وسرده ذي التتالي الزمني والمتسلسل، لكن هذه النزعة ثبت أنها تتناقض جوهرياً مع تطورات واقع يتعولم، حيث النقلات الفجائية والمعطيات المتدفقة، ومسارات التفكير التفاعلية، الافتراضية والمتوازية والمتداخلة. إن

مغادرة حقل الثنائيات المضللة، وكسر تسلسل التفكير الخطي الذي يتحكم بذهنيتنا الثقافية يفتحان أمامنا آفاقاً أكثر رحابة وقدرة على القفزة النوعية المطلوبة لمواجهة هذا التفاوت المتزايد في عصر العولمة.

في الخلاصة لا ينبغي بتقديرنا الاكتفاء بإلقاء اللوم على الثقافة المعولمة وتحميلها مسؤولية ما يحدث في المجتمعات العربية؛ كما لا ينبغي التصرف وكأن جميع التهديدات والتحديات المحدقة بهويتنا الثقافية آتية من فضائها، إذ إن العوامل الداخلية المتمثلة بطبيعة الأنظمة التسلطية والاستبدادية والتي تعاني أزمة شرعية مزمنة في علاقاتها مع شعوبها والتي أفضت إلى فشل تنموي وتخلف اقتصادي وتهميش وإفقار قل نظيره، فضلاً عن القمع والاضطهاد وكبت الحريات، تتحمل جزءاً كبيراً من المسؤولية التي وصل إليها حال مجتمعاتنا العربية.

يخطئ كثيراً من يظن أن مناهضة خطاب العولمة وتداعياته الثقافية ممكن من طريق رفض الحداثة والعقلانية والتنوير والتقوقع في سجن خطاب هوياتي تاريخي يعيش حالة قطيعة مع العالم. إن مناهضة العولمة الثقافية لن تكون مجدية ما لم تعتمد على القيم الإنسانية والعقلانية للحداثة ذاتها، من خلال الإقبال على قيمها والمساهمة في تطويرها لتصبح حداثة عالمية وعولمة إنسانية حقيقية. إن رفض الاحتلال والهيمنة والتبعية لن يكون مجدياً في مجتمعات فاشلة ومهزومة من الداخل، لذلك تصبح الدعوة إلى الإصلاح والتجديد، وبناء المجتمعات الديمقراطية القائمة على احترام حقوق الإنسان والحريات السياسية والمدنية الضامنة لحقوق المواطنة والمشاركة والمساواة والشفافية في إدارة الشأن العام، ضرورة من ضرورات المواجهة الناجحة.

وإذا بقينا خائفين من كل جديد، مترددين في اقتحام أسواره، مهجوسين بالدفاع والممانعة والاحتجاج، رافضين التفاعل مع «الآخر»، متناسين واقعنا، غافلين عن تخلفنا، مبهورين بسحر الثقافة المهيمنة، مفجوعين بفقدان الغلبة وانحسار أيام العز والفخار، فإننا لن ننجح في استيعاب موجات الثقافة المعولمة. ولا يمكن أن نربح الصراع إلا بقدر ما نخرج من المواقف السلبية ومواقع ردود الأفعال الطبيعية إلى حالة نعزّز فيها شروط التعامل العقلاني والموضوعي والنقدي مع الوافد الثقافي والتكنولوجي، كما مع الذات والتراث والواقع الاجتماعي بكل أبعاده ومفاعيله. ما لم نتجرأ على نقد الذات، من دون أن يتحول هذا النقد إلى جَلد أو تنكر، لن يتحقق لنا الدخول في عالم لا يعترف بمن يتخلّف عن ركبه.

إن الدفاع الحقيقي عن الهوية لا يتحقق بالمحافظة عليها كما هي، ولكن من خلال إعادة بنائها في سياق جديد يتناسب ومعطيات ما أنتجه الفكر الإنساني من صيغ تحفظ كرامة الإنسان وحريته. فالهامشية والانعزال تعزّزان الاستتباع والتبعية، وتؤديان إلى التواكل والركون إلى السهولة في ظل الحماية، بينما التنافس في ظل النظام الديمقراطي الضامن حق الاختلاف والمعارضة والمشاركة وتداول السلطة، يدفع إلى تجديد القوى الحية في المجتمع، ويرفع مستويات الاقتدار والجودة، ويحسِّن الأداء والنوعية، ويفتح آفاق الإبداع والإتقان في معركة بناء الإنسان وتجديد الذات وحفز

قدراتها. وهو أمر ممكن إذا ما وعينا أن الحضارة الغربية، كأي حضارة، هي موضوع بشري ونتاج إنساني قبل كل شيء، ولأنها كذلك فهي نسبية وليست مطلقة القوة أو «نهاية التاريخ». إن ما نحتاجه هو ثورة ثقافية تنهض كفعل تجديد وتنوير من خلال إعادة النظر بكل المنظومات الثقافية الوافدة أو الموروثة، ورفض «التقليد» لأي منهما، والعمل وفق منهجية «الاستيعاب والتجاوز» عبر الإضافة والإغناء باتجاه تأسيس وعي ثقافي جديد غير مغترب عن روح العصر، أو مستلب الإرادة والفكر، بحيث يستطيع أن يستوعب إنجازات الثورة العلمية والثقافية، على نحو ما فعلت مجتمعات أخرى، من دون أن تخسر هويتها وخصوصيتها الثقافية.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، حسنين توفيق. **ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ١٧)

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. القاهرة: دار ومكتبة الهلال، ١٩٨٦.

ــــــــــ. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار البيان، ١٩٧٩.

ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **المقابسات**. تحقيق محمد توفيق حسين. ط ٢. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٩.

أتران، سكوت. **الحديث إلى العدو: الدين والإخوة وصناعة الإرهابيين وتفكيكهم**. ترجمة طاهر لباسي. بيروت: دار جداول؛ الرباط: مكتبة مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥.

أركون، محمد. **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**. ترجمة وتعليق هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٣.

ــــــــــ. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧.

إلياد، ميرسيا. **الحنين إلى الأصول: في منهجية الأديان وتاريخها**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار قابس، ١٩٩٤

إليوت، توماس. **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**. ترجمة شكري محمد عياد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

أندرسون، بندكت. **الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**. ترجمة ثائر ديب؛ تقديم عزمي بشارة. بيروت؛ دمشق: قدموس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩.
ــــــــ . ــــــــ . بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤.
أنصار، بيار. **العلوم الاجتماعية المعاصرة**. ترجمة نخلة فريفر. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.
إنغليز، دايفيد وجون هيوستون. **مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.
أوليدوف، أ. ك. **الوعي الاجتماعي**. ترجمة ميشيل كيلو. ط ٢. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٢.
إيجلتون، تيري. **فكرة الثقافة**. ترجمة شوقي جلال. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٢.
بادي، برتراند. **عالم بلا سيادة: الدول بين المراوغة والمسؤولية**. ترجمة لطيف فرج. القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١.
ــــــــ وماري كلود سموت. **انقلاب العالم: سوسيولوجيا المسرح الدولي**. ترجمة سوزان خليل. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٨.
بارني، دارن. **المجتمع الشبكي**. ترجمة أنور الجمعاوي وثائر ديب. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥.
باري، بريان. **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية**. ترجمة كمال المصري. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١. (عالم المعرفة؛ العدد ٣٨٢)
بدوي، أحمد زكي. **معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٧.
بركات، حليم. **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغيّر الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.
بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة: دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.
بوتومور، توم. **مدرسة فرانكفورت**. ترجمة سعد هجرس. طرابلس، ليبيا: دار أويا، ٢٠٠٤.
بورديو، بيير. **أسئلة علم الاجتماع: حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي**. ترجمة إبراهيم فتحي. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٥.
ــــــــ . **التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول**. دمشق: دار كنعان، ٢٠٠٤.
تابسكوت، دون. **جيل الإنترنت: كيف يغير جيل الإنترنت عالمنا**. ترجمة حسان بيومي محمود. القاهرة: دار كلمات عربية، ٢٠١٢.
توملينسون، جون. **العولمة والثقافة: تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان**. ترجمة إيهاب عبد الرحيم محمد. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (عالم المعرفة؛ العدد ٣٥٤)
تيليغا، كريستيان. **علم النفس السياسي: رؤية نقدية**. ترجمة أسامة الغزولي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٦. (عالم المعرفة؛ العدد ٤٣٦)

تيماشيف، نيقولا. **نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها.** ترجمة محمود عودة [وآخرون]. القاهرة: دار المعارف ١٩٧١. (سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الثاني)
الجابري، محمد عابد. **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣)
جعفر، عبد الوهاب. **البنيوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها.** تصدير محمد علي أبو ريان. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠.
الجمل، بسام. **من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات.** القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠١١.
حجازي، مصطفى. **التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجيا الإنسان المقهور.** بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٦.
ـــــــ. **حصار الثقافة بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.
الخوري، إسحق. **إمامة الشهيد وإمامة البطل: التنظيم الديني لدى الطوائف والأقليات في العالم العربي.** بيروت: مركز دار الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.
الداوي، عبد الرزاق. **في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات: حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة.** بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣.
دوبار، كلود. **أزمة الهويات: تفسير تحول.** ترجمة رندة بعث. بيروت: المكتبة الشرقية، ٢٠٠٨.
دوران، جان بيار وروبير رفايل. **علم الاجتماع المعاصر.** ترجمة ميلود طواهري. بيروت: دار الروافد الثقافية؛ الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ٢٠١٢
دوركايم، إميل. **الانتحار.** ترجمة حسن عودة. دمشق: وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١١.
ـــــــ. **قواعد المنهج في علم الاجتماع.** ترجمه وقدّم له محمود قاسم؛ راجعه محمد البدوي. (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية؛ وزارة التربية والتعليم، إدارة الثقافة، قسم الترجمة والألف كتاب، ١٩٦١. (قراءات نقدية في علم الاجتماع، الكتاب التاسع)
ديورنغ، سايمون. **الدراسات الثقافية: مقدمة نقدية.** ترجمة ممدوح يوسف عمران. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٥. (عالم المعرفة؛ العدد ٤٢٠)
راسل، برتراند. **الدين والعلم.** ترجمة رمسيس معوض. بيروت: دار الهلال، ١٩٩٧.
روا، أوليفييه. **الجهل المقدس: زمن دين بلا ثقافة.** ترجمة صالح الأشمر. بيروت: دار الساقي، ٢٠١٣.
روشيه، غي. **مقدمة إلى علم الاجتماع العام.** ترجمة مصطفى دندشلي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات النشر، ١٩٨٥. ٢ ج.
ج ١: **الفعل الاجتماعي.**
ج ٢: **التنظيم الاجتماعي.**

زايد، أحمد. **سيكولوجية العلاقات بين الجماعات: قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦. (عالم المعرفة؛ العدد ٣٢٦)

زيعور، محمد علي. **الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم.** بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، ١٩٨٤.

الساعاتي، سامية حسن. **الثقافة والشخصية: بحث في علم الاجتماع الثقافي.** ط ٢. بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣.

سبيلا، محمد. **الإيديولوجيا: نحو نظرة تكاملية.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

سغيف، توم. **الإسرائيليون الأوائل ١٩٤٩.** ترجمة خالد عايد [وآخرون]. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٤.

سيد أحمد، غريب محمد. **تشارلز هورتن كولي.** الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١. (سلسلة أعلام علم الاجتماع)

السيد، رضوان. **سياسيات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات.** بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

سيد عبد الله، معتز. **الاتجاهات التعصبية.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٩. (عالم المعرفة؛ ١٣٧)

شبل، مالك. **المخيال العربي الإسلامي.** باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٣.

شرارة، وضاح. **دولة حزب الله: لبنان مجتمعاً إسلامياً.** بيروت: دار النهار، ١٩٩٨.

صن، أمارتيا. **الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي.** ترجمة سحر توفيق. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٨. (عالم المعرفة؛ ٣٥٢)

عدنني، إكرام. **سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر.** بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٣.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ: ١ ـ الألفاظ والمذهب؛ ٢ ـ المفاهيم والأصول.** بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢.

عماد، عبد الغني. **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة.** ط ٣، مزيدة ومنقحة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٦.

ـــــــــــ. **صناعة الإرهاب.** بيروت: دار النفائس، ٢٠٠٣.

ـــــــــــ. **الهوية، والمعرفة، المجتمع والدين.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠١٦.

غدنز، أنتوني. **علم الاجتماع (مع مدخلات عربية).** بمساعدة كارين بيردسال؛ ترجمة وتقديم فايز الصُيّاغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥. (علوم إنسانية واجتماعية)

غيث، عاطف [وآخرون]. **مجالات علم الاجتماع المعاصر: أسس نظرية ودراسات واقعية.** الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢.

غيرتز، كليفورد. **تأويل الثقافات: مقالات مختارة.** ترجمة عبد محمد بدوي؛ مراجعة بولس وهبة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٩. (علوم إنسانية واجتماعية)

فادية، ميشيل. **الإيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية.** ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢.

فروند، جوليان. **سوسيولوجيا ماكس فيبر.** ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٨.

فريري، باولو. **نظرات في تربية المقهورين.** ترجمة مازن الحسيني. رام الله: دار التنوير للترجمة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢.

فريزر، جيمس جورج. **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين.** ترجمة أحمد أبو زيد. القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧١.

فهيم، حسين. **قصة الأنتروبولوجيا: فصول في تاريخ علم الإنسان.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦. (عالم المعرفة؛ ٩٨)

فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية.** ترجمة محمد علي مقلّد؛ مراجعة جورج أبي صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، [د. ت.].

قطب، سيد. **معالم في الطريق.** ط ١٠. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣.

القومية: مرض العصر أم خلاصه؟. أعده للنشر فالح عبد الجبار. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥.

كابان، فيليب وفرانسوا دورتييه (محرران). **علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية - أعلام وتواريخ وتيارات.** ترجمة إياس حسن. دمشق: دار الفرقد، ٢٠١٠.

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس.** ترجمة محمد حسين غلوم؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٩. (عالم المعرفة؛ ٢٤٤)

كوش، دنيس. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية.** ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٧. (سلسلة علوم إنسانية واجتماعية)

كون، توماس. **بنية الثورات العلمية.** ترجمة شوقي جلال. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢. (عالم المعرفة؛ ١٦٨)

كونيسا، بيار. **صناعة العدو أو كيف تقتل بضمير مرتاح؟.** ترجمة نبيل عجان. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٥. (سلسلة ترجمان)

كيمليكا، ويل. **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع.** ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١. ٢ ج. (عالم المعرفة؛ ٣٧٧)

لارين، جورج. **الإيديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث.** ترجمة فريال خليفة. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢.

لبيب، الطاهر. **سوسيولوجية الثقافة.** ط ٥. صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، ١٩٨٨.

لوكاش، جورج. **التاريخ والوعي الطبقي.** ترجمة حنا الشاعر. بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩.

ليجيه، دانيال هيرفيه وجان بول ويلام. **سوسيولوجيا الدين**. ترجمة درويش الحلوجي. القاهرة: المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٥.
ليلة، علي. **النظرية الاجتماعية المعاصرة: دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٣.
لينتون، رالف. **دراسة الإنسان**. ترجمة عبد الملك الناشف. بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٤.
ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. **الإيديولوجيا الألمانية**.، ترجمة جورج طرابيشي. ط ٢. دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٦٦.
ماركيوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٤.
ــــــــ. **العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية**. ترجمة وتحقيق فؤاد زكريا. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٧٩.
مانهايم، كارل. **الإيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**. ترجمة محمد رجا الديريني. الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ١٩٨٠.
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].
مجيد، حسام الدين علي. **إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٠. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٨٥)
محمد، محمد علي. **تاريخ الفك الاجتماعي: الرواد والاتجاهات المعاصرة**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤.
مدبولي، جلال. **الاجتماع الثقافي**. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٩.
المديني، توفيق [وآخرون]. **الربيع العربي.. إلى أين؟: أفق جديد للتغيير الديمقراطي**. تحرير عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦٣)
مكفلين، روبرت وريتشارد غروس. **مدخل إلى علم النفس الاجتماعي**. تحرير ومراجعة ياسمين حداد؛ ترجمة ياسمين حداد، موفق الحمداني وفارس حلمي. عمّان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٢.
موران، إدغار. **المنهج: الأفكار، مقامها، حياتها، عاداتها، وتنظيمها (الجزء الرابع)**. ترجمة جمال شحيد؛ مراجعة موريس أبو ناضر. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٢. (فلسفة)
موراي، ورويك. **جغرافيات العولمة: قراءة في تحديات العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية**. ترجمة سعيد منتاق. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٣. (عالم المعرفة؛ ٣٩٧)
ميغريه، إريك. **سوسيولوجيا الاتصال ووسائل الإعلام**. ترجمة وتحقيق موريس شربل. بيروت: جروس برس بالاشتراك مع مؤسسة آل مكتوم، ٢٠٠٩.
ميلز، س. رايت. **الخيال العلمي الاجتماعي**. ترجمة عبد الباسط عبد المعطي وعادل مختار الهواري. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧.

نيكولسو، بسراب. **بيان العبر مناهجية.** ترجمة ديمتري أفييرينوس. دمشق: دار مكتبة إيزيس، ٢٠٠٠.

هاردت، مايكل وأنطونيو نيغري. **الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة.** تعريب فاضل جتكر. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٢.

هنتنغتون، صموئيل. **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي.** ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف. ليبيا: لدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٩.

هوبزباوم، إريك وتيرينس رينجر. **اختراع التقاليد: دراسة في نشأة التقاليد ودوافعها وتطوراتها.** ترجمة أحمد لطفي. أبو ظبي: دار الكتب الوطنية؛ هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة، ٢٠١٣.

والاس، رث وألسون وولف. **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع: تمدد آفاق النظرية الكلاسيكية.** ترجمة محمد عبد الكريم الحوراني. عمّان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠١٢.

وليم، جان ـ بول. **الأديان في علم الاجتماع.** ترجمة بسمة علي بدران. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

دوريات

أبو دوح، خالد كاظم. «قراءات في الحركات الإحتجاجية العربية (ملف): ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير في برَ مصر... محاولة للفهم السوسيولوجي.» **المستقبل العربي:** السنة ٣٤، العدد ٣٨٧، أيار/مايو ٢٠٠٠.

بوم، غريغوري. «مستقبل الدين: مطارحات إميل دور كايم وماكس فيبر.» مجلة **الاستغراب** (بيروت): العدد ٣، ربيع ٢٠١٦.

بيضون، إبراهيم. «تراث القلق الإسلامي.» مجلة **الاجتهاد** (بيروت): العدد ١٤، ١٩٩٢.

رادكليف ـ براون، ألفريد. «في البناء الاجتماعي.» ترجمة عبد الحميد الزين. **مجلة مطالعات في العلوم الاجتماعية** (القاهرة): صيف ـ خريف ١٩٦٠.

زكريا، براق. «ماكس فيبر: الدين وأخلاق العمل والرأسمالية.» مجلة **التفاهم:** العدد ٣٤، شتاء ٢٠١١.

فاكان، لويك ج. د. «نحو علم ممارسة اجتماعي: بنية سوسيولوجيا بورديو ومنطقها.» ترجمة أحمد حسان. **فصول** (الهيئة المصرية العامة للكتاب): العدد ٦٠، صيف ـ خريف ٢٠٠٢.

هول، ستيوارت. «حول الهوية الثقافية.» ترجمة بول طبر. مجلة **إضافات:** العدد ٢، ربيع ٢٠٠٨.

مؤتمرات، ندوات

جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في الوطن العربي. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٤.

دراسات إلكترونية

باقادر، أبو بكر بن أحمد. «الدين والإنثروبولوجيا.» مؤسسة مؤمنون بلا حدود (كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٤)، <http://www.mominoun.com/articles/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%86%D8%AB%D8%B1%D9%88%D8%A8%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7-2324>.

بوخريص، فوزي. «الاندماج الاجتماعي والديمقراطية: نحو مقاربة سوسيولوجية.» موقع «مؤمنون بلا حدود» (٢٠١٥)، <http://www.mominoun.com/auteur/237>.

الحاج سالم، محمد. «الفكر المتطرف: كيف يصبح الناس العاديون متعصبين؟،» (جيرالد برونر)، <https://ia801500.us.archive.org/15/items/AssalafiaAljihadiaFiTounes/pdf>.

مافزولي، ميشيل. في «وجوه الاجتماع البشري: المجتمع، الهوية والجماعات.» ترجمة بشير السباعي، منشور بتاريخ ١٦ شباط/فبراير ٢٠١٢، <http://www.ahewar.org/debat/s.asp?aid=295500&t=4>.

٢ ـ الأجنبية

Books

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 1983.

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota, MN: University of Minnesota Press, 1996.

Asad, Talel. *Formation of the Secular Christianity: Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Bachelard, Gaston. *L'Eau et les rêves: Essai sur l'imagination de la matière* (1942). Paris: Le Livre de Poche, 1993. (Coll. Biblio Essais)

Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries, the Social Organization of Culture Difference*. Boston, MA: Little, Brown; Universitetet i Bergen, 1969. (Little, Brown Series in Anthropology)

Baudrillard, Jean. *The Ecstasy of Communication*. New York: Semiotext(e) 1997.

________. *Seduction*. London: Macmillan, 1990.

Bell, David and Barbara Kennedy (eds.). *The Cybercultures Reader*. London: Routledge, 2000.

Bierstedt, Robert. *The Social Order: An Introduction to Sociology*. 2nd ed. New York: McGraw-Hill, [1963].

Blumer, Herbert. *Symbolic Interactionism: Perspectives and Method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1969.

Bourdieu, Pierre. *Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1999.

———. *Sur la télévision suivi de l'emprise du journalisme*. Paris: Liber Editions, 1996.

Bronner, Gérald. *La Pensée extrême: Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*. Paris: Denoël, 2009.

Camilleri, Carmel, Joseph Kastersztein et Edmond Marc Lipiansky. *Les Stratégies identitaires*. Paris: Presses universitaires de France, 1998.

Castells, Manuel. *End of Millennium*. Cambridge, MA; Oxford: Blackwell, 1998. (Information Age: Economy, Society and Culture; vol. 3)

———. *The Power of Identity*. Cambridge, MA; Oxford: Blackwell, 1997. (Information Age: Economy, Society and Culture; vol. 2)

———. *The Rise of the Network Society*. Cambridge, MA; Oxford: Blackwell, 1996. (Information Age: Economy, Society and Culture; vol. 1)

Dews, Peter (ed.). *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. London: Verso, 1992.

Duran, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Paris: Presses universitaires de France, 1965.

Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated from the French by Joseph Ward Swain. New York: Free Press, 1965. (Free Press Paperbacks)

———. *Les Forms élémentaires de la vie religieuse*. 5ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

———. *Le Suicide*. Paris: Presses universitaires de France, 2007.

Featherstone, Mike (ed.). *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London; Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1990.

Galema, Annemieke, Barbara Henkes and Henk te Velde. *Images of the Nation: Different Meanings of Dutchness 1870-1940*. Amsterdam; Atlanta, GA: Rodopi, 1993.

Giddens, Anthony. *Modernity and self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, UK: Polity Press, 1991.

———. *Sociology*. London: Polity Press, 2006.

Le Goff, Jacques. *Histoire et mémoire*. Paris: Gallimard, 1988. (Collection folio histoire; no. 20)

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, UK: Polity Press, 1962.

Hage, Ghassan. *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*. Sydney; London: Pluto Press, 1998.

Halbwachs, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan, 1925. (Bibliothèque de philosophie contemporaine Travaux de l'Année Sociologique)

———. *La Mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

Hall, Stewart [et al.] (eds.). *Modernity: An Introduction ton to Modern Societies*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Haslam, S. Alexander. *Psychology in Organizations: The Social Identity Approach*. London; Thousand Oakes; New Delhi: Sage Publications, 2001.

Haythornthwaite, Caroline and Barry Wellman (eds.). *The Internet in Everyday Life*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2002.

Herman, Edward S. and Noam Chomsky. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Bodly Head, 2008.

Herskovits, Melville. *Acculturation: The Study of Culture Contact*. New York: J. J. Augustin Publisher, 1938.

_________. *Cultural Anthropology*. New York: A. A. Knopf, 1948.

Holeton, Richard (ed.). *Composing Cyberspace: Identity: Community and Knowledge in the Electronic Age*. Boston, MA: McGraw Hill, 1998.

Innis, Harold A. *The Bias of Communication*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

Jenkins, Richard. *Social Identity*. London: Routledge, 1996.

Kamarck, Elaine Ciulla and Joseph S. Nye. *Democracy.com?: Governance in a Networked World*. Hollis, NH: Hollis Publishing, 1999.

King, Anthony D. (ed.). *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. London: Macmillan, 1991.

LeVine, Robert A. and Donald T. Campbell. *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*. New York: John Wiley and Sons, 1972.

Macé, Eric. *Les Imaginaires médiatiques: Une sociologie postcritique des médias*. Paris: Editions Amsterdam, 2006.

Maigret, Eric. *Sociologie de la communication et des médias*. Paris: Armand Colin, 2003.

_________ et Eric Macé (dirs.). *Penser les médiacultures: Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*. Paris: Armand Colin, 2005.

Malinowski, Bronislaw. *The Dynamics of Culture Change; an Inquiry into Race Relations in Africa*. Edited by Phyllis M. Kaberry. New Haven, CT: Yale University Press; London: H. Milford; Oxford University Press, 1945.

Mannheim, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.

Mélandari, Pierre et Serge Ricard (dirs.). *Ethnocentrisme et diplomatie: L'Amerique et le monde au XXème siecle*. Paris: L'Harmattan, 2003.

McLuhan, Marshall. *Pour comprendre les médias*. Paris: Seuil, 1968.

_________. *Understanding Media: The Extensions of Man*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Michels, Robert. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. New York: Free Press, 1968.

Morin, Edgar. *L'Esprit du temps*. Paris: Grasset Fasquelle, 1962.

Moscovici, Serge (dir.). *Psychologie sociale*. Paris: Nathan Universite, 2000.

Naficy, Hamid. *Home, Exile, Homeland: Film, Media and the Politics of Place*. New York: Routledge, 1999.

Nora, Pierre (dir.). *Les lieux de Mémoire*. Paris: L'Harmattan, 1984-1992. 7 vols.

Padilla, Amado M. (ed.). *Hispanic Psychology: Critical Issues in Theory and Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1995.

Reynolds, Larry T. *Interactionism: Exposition and Critique*. 2nd ed. New York: General Hall Inc., 1990.

Ricoeur, Paul. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Editions du Seuil, 2000.

________. *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil, 1990.

________. *Temps et recit*. Paris: Seuil 1985.

Roberston, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications, 1992.

Rutherford, Jonathan (ed.). *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Laurence and Wishart, 1990.

Savidan, Patrick. *Le Multiculturalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

Shapiro, H. L. *Aspects of Culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1956. (Brown and Haley Lectures)

Simon, Pierre-Jean. *La Bretonnité: Une ethnicité problématique*. Rennes: Terre de Brume-Presses Universitaires de Rennes, 1999.

Stangor, Charles (ed.). *Stereotypes and Prejudice: Essential Readings*. Philadelphia, PA: Psychology Press, 2000.

Suls, J. and T. Wills. *Social Comparison: Contemporary Theory and Research*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publishers, 1991.

Sumner, William Graham. *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages Customs, Mores and Morals*. Boston, MA: Ginn and Company, 1940.

Tajfel. Henri. *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1981.

________ (ed.). *The Social Dimensions: European Developments in Social Psychology*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1984.

Taylor, Charles. *Multiculturalisme: Différence et démocratie*. Paris: Flammarion, 1994.

Thompson, John B. *The Media and Modernity: A Social Theory of the Media*. Cambridge, UK: Polity Press, 1995.

Tonnies, Ferdinand. *Community and Society: Gemeinschaft and Gesellschaft*. Translated by C.P. Loomis. East Lansing: Michigan State University Press, 1964.

Trend, David (ed.). *Reading Digital Culture*. Oxford: Blackwell, 2001.

Turkle, Sherry. *Life on the Screen: Identity in the Age the Internet*. New York: Simon and Schuster, 1995.

Tylor, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: J. Murray, 1871. 2 vols.

Vinsonneau, Geneviève. *L'identité culturelle*. Paris: Armand Colin, 2002. (Collection U. Série Psychologie)

Weber, Max. *The Protestant Ethic* and the *Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons; With an introduction by Anthony Giddens. London; New York: Routledge, 1992.

Williams, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1977.

Periodicals

Badie, Bertrand. «Culture, identité, relations internationales.» *Etudes maghrébines*: no. 7, 1998.

Beniger, James R. «Personalization of Mass Media and the Growth of Pseudo-Community.» *Communication Research*: vol. 14, no. 3, 1987.

Brockmeier, Jens. «Remembering and Forgetting: Narrative as Cultural Memory.» *Culture and Psychology*: vol. 8, no. 1, 2002.

Dovidio, John F., Samuel Gaertner, and Tamar Saguy. «Another View of «We» Majority and Minority Group Perspectives on a Common-Ingroup Identity.» *European Review of Social Psychology*: vol. 18, 2007.

Howarth, Caroline. «Identity in Whose Eyes?: The Representations in the Identity Construction.» *Journal for the Theory of Social Behavior*: vol. 32, no. 2, 2002.

Janson, Th., N. Chioncel, and H. Dekkers. «Social Cohesion and Integration: Learning, Active Citizenship.» *British Journal of Sociology of Education*: vol. 27, no. 2, April 2006.

La Pensée (Paris): no. 151, juin 1970.

Phinney, Jean S. «Stages of Ethnic Identity Development in Minority Group Adolescents.» *Journal of Early Adolescence*: vol. 9, nos. 1-2, 1989.

Roger, Bastide. «La Causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique.» *Cahiers internationaux de sociologie*: no. 21, 1956.

Tajfel, Henri. «Social Psychology and Social Reality.» *New Society*: 1977.

«Termes clés de la sociologie de Norbert Elias.» *Vingtième Siècle: Revue d'histoire*: no. 106, 2010.

Electronic Studies

Boundless. «Ethnocentrism and Cultural Relativism.» Boundless Sociology, 6 November 2015, <https://www.boundless.com/sociology/textbooks/boundless-sociology-textbook/culture-3/culture-and-society-29/ethnocentrism-and-cultural-relativism-186-4770>.

Buckmaster, Luke and Matthew Thomas. «Social Inclusion and Social Citizenship towards a Truly Inclusive Society.» Research Paper no. 08 2009–10 (23 October 2009), <http://www.aph.gov.au/About_Parliament/Parliamentary_Departments/Parliamentary_Library/pubs/rp/rp0910/10rp08>.

«Democracy Index 2010 Democracy in Retreat: A Report from the Economist Intelligence Unit.» <http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf?>.

«Democracy Index 2014.» <http://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=-Democracy0115>.

«Vygotsky and Cognitive Science in Socio-Cultural Theory.» <http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/soc_knowledge.html>.

فهرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- و -

- ي -